Être, plénitude et plaisir sont ainsi – chez le vivant pourvu de sensations et, partant, d'affections – des notions toujours convertibles entre elles, et le plaisir du sage constitue, pour reprendre la formulation de Baillot, un véritable « plaisir du plaisir »[1], c'est-à-dire une adhésion réjouissante et délibérée à l'ensemble de ce qui est.

1. BAILLOT (A.-F.), "La Sagesse d'Épicure", loc. cit., p. 11.

IV

ÉTHIQUE, POLITIQUE, AMITIÉ

Introduction

Déclin de la cité et promiscuité des cultures

Numénius d'Apamée, néo-platonicien du IIe siècle, déclarait que l'accord des épicuriens entre eux était semblable à celui qui règne « dans une véritable république, sans la moindre sédition, animée d'un même esprit, d'une seule volonté »[1]. Il exprimait par là-même assez bien le caractère paradoxal – ou plutôt la dualité d'aspect – que présente la doctrine de l'amitié et, plus généralement, l'éthique épicurienne : l'amitié, comme on va le voir, tient, en effet, essentiellement le rôle d'une vertu *impolitique* dans la philosophie d'Épicure. Mais parce qu'elle remplace avantageusement les lois dans la société des amis et parce qu'elle est en droit accessible à tout homme, elle comporte en même temps une dimension philanthropique, – un aspect qu'on dirait volontiers *cosmopolitique,* par analogie avec la sagesse stoïcienne[2].

Le déclin de la vie politique en Grèce – particulièrement à Athènes – et l'unification partielle de l'ensemble du monde habité constituaient, à n'en pas douter, des conditions plus que propices à l'avènement de doctrines du désengagement qui fussent tout à la fois des universalismes : aussi, les questions relatives à l'histoire de la Grèce préhellénistique méritent-elles toute notre attention si l'on veut étudier la conception qu'Épicure se faisait des relations entre les hommes.

1. NUMÉNIUS, *Fragments,* frag. 24 Des Places : Ἔοικέ τε ἡ Ἐπικούρου διατριβὴ πολιτείᾳ τινὶ ἀληθεῖ, ἀστασιαστοτάτῃ, κοινὸν ἕνα νοῦν, μίαν γνώμην ἐχούσῃ.

2. Par la théorie de l'amitié, écrit M. O.-R. Bloch, la doctrine épicurienne, sans nier le moins du monde les principes utilitaires qui la gouvernent, « atteint à l'altruisme et à la sociabilité, voire au cosmopolitisme » ("État présent des recherches sur l'épicurisme grec", p. 134 ; *in : Actes Budé,* p. 93-138).

Abaissement d'Athènes : la fin de la cité-Etat.

« Le nom d'Alexandre, écrivait Jean-Gustave Droysen, représente la fin d'une époque et le commencement d'un âge nouveau »[1]. La fin du IVe siècle fut ainsi un temps de grand désarroi moral pour la Grèce[2], et c'est « à une société très malade, comme le disait Benjamin Farrington, que s'adresse le message épicurien d'amitié »[3]. Depuis la défaite que Philippe leur avait infligée à Chéronée en 338 av. J.-C, les cités grecques n'étaient plus véritablement autonomes. Athènes, « Grèce de la Grèce », ainsi que l'appelle orgueilleusement l'épitaphe d'Euripide, était notoirement abaissée. Démosthène avait de longue date prévenu ses concitoyens de ce qu'il fallait tenir Philippe pour « un adversaire intransigeant de [leur] constitution et de la démocratie »[4]. Or, à l'époque où vécut Épicure, de la première, il ne restait plus que les formes, et la seconde était bel et bien lettre morte.

Un court instant, il faut parler de ce qu'Athènes avait été à l'époque de son apogée, afin de mieux saisir ce qu'elle fut au temps où vint s'y installer Épicure, – au temps de sa décadence politique. Le Ve siècle av. J.-C. – celui de Socrate (– 470/– 399), celui qui vit Platon (– 427/– 347) arriver à l'âge d'homme – avait été marqué du sceau de la prééminence d'Athènes sur l'ensemble de tout le monde grec : ce fut le siècle *classique* de la Grèce, ce fut celui d'Athènes, – le siècle de Phidias, celui de Périclès[5]. Sa puissance et sa gloire, la grande cité attique les avait acquises en prenant une part décisive à la victoire sur le Grand Roi qui, au début du Ve siècle, avait prétendu soumettre les Grecs[6]. Mais, ayant rapidement transformé en sujets (toujours plus pressurés d'impôts) les "alliés" qu'elle avait alors regroupés dans la Ligue de Délos, elle avait préparé elle-même leur massive défection ultérieure : à la fin de ce Ve siècle, la guerre dite du Péloponnèse

1. DROYSEN (J.-G.), *Histoire d'Alexandre le Grand* [1833], Paris, Grasset, (trad. J. Benoist-Méchin), 1935 ; cf. notamment : livre IV, chap. 5, p. 525-539.

2. Cf. FESTUGIÈRE (A.-J.), *Épicure et ses dieux,* op. cit., p. 61. — Rappelons qu'Épicure naquit en 341 av. J.-C., soit trois ans avant Chéronée, et qu'il mourut en 270 av. J.-C.

3. FARRINGTON (B.), *The Faith of Epicurus,* op. cit., p. 31.

4. Cf. DÉMOSTHÈNE, *Sur les affaires de Chersonèse,* 40-43. — On sait que la "démocratie" en question était celle des seuls citoyens libres : outre les femmes, les esclaves et les étrangers n'y avaient pas la moindre part. On estime qu'à l'époque de Périclès, Athènes comptait 40 000 hommes libres pour 400 000 esclaves...

5. C'est en 438 av. J.-C. que Phidias et les gens de son atelier auraient décoré le Parthénon. — Le "siècle" de Périclès correspond tout juste, en réalité, aux années 443 à 429.

6. Les Guerres Médiques avaient duré de 499 à 477 av. J.-C.

(– 413/– 404) marqua donc le triomphe de Sparte qui, profitant des divisions existant entre la métropole et ses alliés putatifs, imposa finalement sa dure loi, à Athènes[1]. Le demi-siècle qui avait suivi – autrement dit : le premier IVe siècle – avait été marqué par des rivalités sans fin entre cités. Tant bien que mal, Sparte – dût-elle parfois s'entendre avec le Perse pour préserver son fragile avantage – avait dominé la Grèce pendant presque trente ans[2]. Puis Thèbes avait ravi l'hégémonie à Sparte et réorganisé la Grèce à son propre profit : mais cette période de domination béotienne n'avait guère duré que dix ans[3].

De ce déséquilibre quasi-permanent, la monarchie macédonienne avait su tirer adroitement son parti : en deux décennies, écrit François Vannier, on passa de son fait « d'une Grèce libre mais divisée à une Grèce unifiée mais dominée »[4]. L'État territorial et monarchique triomphait de la cité et – au moins à Athènes – de la démocratie. Les hommes d'État athéniens durent dès lors se régler sur les conditions que leur dictait la Ligue de Corinthe, dont Philippe s'était proclamé l'*hégèmon*[5].

En 335 av. J.-C., à la fausse nouvelle de la mort du jeune Alexandre (qui venait de succéder à son père)[6], les Grecs avaient tenté de se soulever : le tout jeune roi fondit sur eux et rasa Thèbes pour mieux terroriser ses anciennes rivales. Puis avait suivi l'extraordinaire épopée dont on a rappelé ci-dessus le prodige. En 323 av. J.-C. – Épicure avait dix-huit ans –, l'annonce, cette fois fondée, de la mort d'Alexandre encouragea le déclenchement de la guerre dite

1. On sait que l'entourage de Platon était étroitement lié aux oligarques mis en place par Lacédémone : Critias, le tyran, était cousin germain de sa mère, Périctionè ; quant à Charmide, son oncle maternel, il fut préposé à la préfecture du Pirée sous les Trente. — Cette dictature des Trente, imposée par les vainqueurs spartiates en 404 av. J.-C., laissa d'horribles souvenirs à Athènes : certaines sources lui imputent jusqu'à 1 500 exécutions sommaires.

2. C'est-à-dire : de 404 av. J.-C. (fin de la guerre du Péloponnèse) à 379 av. J.-C. (début du déclin spartiate).

3. De 371 av. J.-C. (victoire thébaine sur les Spartiates à Leuctres) à 362 av. J.-C. (mort du chef thébain Épaminondas).

4. VANNIER (F.), *Le IVe siècle grec,* Paris, Armand Colin (coll. U 2), 1967, p. 15. — Les *deux décennies* en question correspondent *grosso modo* aux années 355 à 338 av. J.-C.

5. Philippe avait organisé par le biais de cette Ligue l'alliance forcée des cités grecques à sa couronne.

6. L'année précédente (336 av. J.-C.), Alexandre avait succédé à Philippe ; celui-ci venait, en effet, d'être assassiné par Pausanias, – un noble de sa cour.

"lamiaque"[1] ou encore "hellénique". Athènes, cependant, la perdit, malgré quelques succès initiaux : la ville dut accepter l'année suivante qu'une garnison vînt s'installer sur la colline toute proche de Munychie[2], – là-même où le jeune Épicure venait de remplir ses obligations militaires[3].

« La politique athénienne devint plus instable que jamais, note Droysen, et se teinta de servilité »[4]. Les hommes d'État athéniens préféraient volontiers une attitude de quasi-neutralité qui, en réalité, consacrait l'effacement politique de leur patrie[5]. La crainte d'une agitation populaire jetait d'ailleurs les riches dans les bras du Macédonien et les décrets pris par l'*ecclésia* sur proposition de la *boulè*, c'est-à-dire dans les formes traditionnelles, n'étaient plus que des décisions à très courte portée.

Certes, les Athéniens surent parfois jouer des conflits qui opposaient entre eux les divers généraux d'Alexandre, puis les souverains hellénistiques, pour rétablir par intervalles un régime de démocratie ; jamais, toutefois, jusqu'à la conquête romaine, ils ne parvinrent à s'émanciper totalement ni à recouvrer de façon durable un régime comparable à celui de l'époque classique. La première des restaurations très provisoires de la démocratie à Athènes date de 318 av. J.-C. ; mais Démétrios de Phalère établit dès l'année suivante, avec l'aval des occupants, un système d'oligarchie "modérée" qui

1. *Lamiaque*, parce que Léosthène, le stratège athénien qui avait en charge le commandement des troupes grecques coalisées, mit le siège devant la ville de Lamia, en Phtiotide, où Antipater avait été contraint de se retrancher.

2. PLUTARQUE, *Vie de Phocion*, 27. — Cette exigence d'Antipater parut "insultante" (ὑπερήφανον) aux Athéniens, ajoute Plutarque : ils y virent l'étalage d'une autorité fondée sur la démesure (ὕβρις) *(ibid.)*. — La « constitution d'Antipater », imposée à Athènes après son échec dans la guerre lamiaque, ne laissait les droits politiques qu'aux *trois septièmes* des Athéniens, – aux « Neuf Mille », comme l'on dit souvent pour désigner ces privilégiés qu'on avait choisis sur des critères censitaires. Le désastre militaire prenait « un sens de classe », pour parler avec Nizan (*Les Matérialistes de l'Antiquité*, op. cit., p. 13).

3. Les éphèbes tenaient en effet garnison à Munychie ou à l'Acté durant la première année de leur service (cf. ARISTOTE, *Constitution d'Athènes*, 42, 3). — Épicure, né à Samos en 342/341 av. J.-C., accomplit son éphébie à Athènes de 323 à 321 av. J.-C., en même temps que le futur poète comique Ménandre avec lequel il se serait lié d'amitié.

4. DROYSEN (J.-G.), *Histoire d'Alexandre le Grand*, op. cit., p. 523.

5. Cf. BELOCH (J.), *Griechische Geschichte*, Strasbourg, Trübner, 1893-1904.

l'abolissait à nouveau[1]. Et la "libération" d'Athènes en – 307, par Démétrios Poliorcète, ne fut jamais que la victoire d'un diadoque sur un autre : Démétrios de Phalère avait gouverné la ville au nom de Cassandre, le roi de Macédoine[2] ; le Poliorcète[3] régnera pour le compte de son père, Antigone – un ancien général d'Alexandre – qui tenait une partie de l'Asie mineure. Le désastre que subit ce même Antigone en Phrygie, à Ipsos, en 301 av. J.-C. fit conséquemment perdre au fils l'influence qu'il avait dans l'Attique, et valut à Athènes quelques années de paix et de démocratie très relatives[4] : mais un brillant relèvement de sa situation militaire[5] permit au Poliorcète de s'emparer derechef de la ville en 296 av. J.-C. et d'y imposer à nouveau ses singuliers caprices et ses brutalités[6]. Lorsqu'enfin Épicure mourra, en 270 av. J.-C., Athènes ne sera plus guère que la capitale *intellectuelle* du royaume d'Antigone Gonatas, fils de Démétrios Poliorcète et roi d'une Macédoine qu'il avait reconquise depuis l'an 276[7].

Ainsi les historiens s'accordent-ils à considérer qu'à dater de sa défaite dans la guerre lamiaque et des dures conditions imposées par Antipater à l'automne de 322, Athènes ne connut plus qu'un "simulacre" de vie politique[8] ; que, désormais, la cité était une fiction ; qu'elle n'était plus qu'une « *polis* de théâtre », selon l'expression suggestive qu'a employée Moses Finley[9].

1. *"Modérée"*, en ce que le cens exigé cette fois-ci pour compter au nombre des citoyens actifs était de 1 000 drachmes, et non plus de 2 000, comme au temps du régime des Neuf Mille (– 322/– 318).

2. De 317 à 307 av. J.-C. — Cassandre était lui-même le fils d'Antipater, ancien général d'Alexandre.

3. Littéralement : le *preneur de villes*.

4. Lysimaque et Séleucos écrasèrent leur rival Antigone ainsi que son fils Démétrios Poliorcète.

5. Relèvement dû essentiellement à des alliances qu'il passa avec Séleucos, puis avec Ptolémée le Lagide.

6. Logeant au Parthénon qu'il avait transformé en un lieu de débauche, Démétrios fit libéralement diviniser ses maîtresses. Il dominera cette fois Athènes de 296 à 289 av. J.-C.

7. Le règne d'Antigone Gonatas, grand roi et grand ami de la philosophie, durera jusqu'en 239 av. J.-C.

8. MOSSÉ (C.), *Histoire d'une démocratie : Athènes*, Paris, Seuil (coll. Points/Histoire), 1971, p. 170.

9. Cf. FINLEY (M.), *Démocratie antique et démocratie moderne*, Paris, Payot, 1976.

L'unification relative de l'"oïkouménè"

Mais la conquête avait eu, d'autre part, pour conséquence presque immédiate l'hellénisation partielle du monde oriental (Égypte et Asie), voire même un début de fusion entre peuples hellènes et barbares. Autant que faire se pouvait, le grand politique que fut Alexandre semble avoir été soucieux d'appliquer – pour parfaire sa domination – une "ligne" de collaboration irano-macédonienne. Arrien cite même le cas d'un certain Pseukestès qui, ayant joué un rôle important dans la campagne de l'Inde, fut nommé satrape de Perside par le roi : parce que, précisément, il avait adopté le mode de vie iranien et qu'il ne risquerait point de heurter les Barbares[1]. Alexandre lui-même, écrit encore Plutarque, « pour son genre de vie, s'assimilait [...] aux gens du pays, tout en visant à rapprocher ceux-ci des coutumes macédoniennes. Il pensait que la bienveillance née de ce mélange et de cette communauté de mœurs (κοινωνία) l'aiderait plus que la violence à rendre son pouvoir stable (καταστήσεσθαι τὰ πράγματα), quand il serait parti au loin »[2]. Par la force des choses, mais par politique également, il avait amalgamé à ses propres soldats vingt mille archers et frondeurs perses : « grâce à cette innovation révolutionnaire, dit Diodore, il obtint dans toute son armée un mélange judicieusement dosé et adapté à ses besoins »[3].

On sait aussi qu'au mois de février de l'année 324 av. J.-C., sans répudier Roxane, princesse sogdienne qu'il avait déjà épousée trois ans auparavant, Alexandre s'unit par le mariage à deux princesses achéménides : Stateira, fille de Darius, et Parysatis, fille d'Ochos ; dans le même temps, son ami Héphestion épousa Drypétis, sœur de Stateira ; enfin, le roi persuada quatre-vingts Compagnons et dix mille de ses simples soldats d'épouser eux aussi des jeunes filles iraniennes : les fastueuses *noces de Suse*, célébrées selon le rite perse, illustrent assez combien le roi voulut payer d'exemple pour que son œuvre fût durable[4].

On sait enfin qu'une sédition éclata dans l'armée d'Alexandre quand, sur la route du retour, les soldats s'aperçurent que le roi ne rentrerait point en Macédoine à leur tête, mais qu'il « établirait pour

1. ARRIEN, *Histoire d'Alexandre*, VI, XXX, 2-3. — Cf. également : DIODORE, *Bibl. hist.*, XIX, XIV, 5.
2. PLUTARQUE, *Vie d'Alexandre*, 47, 5.
3. DIODORE, *Bibl. hist.*, XVII, CX, 2.
4. Cf. notam. : PLUTARQUE, *Vie d'Alexandre*, 70, 3, et DIODORE, *Bibl. hist.*, XVII, CX, 3.

toujours en Asie le centre de son royaume »[1]. Or le banquet qui scella la fin des hostilités entre Alexandre et les vétérans des phalanges fut un nouveau symbole du grand dessein œcuménique et syncrétique qui, semble-t-il, habitait désormais celui-ci : « au même cratère, écrit Arrien, puisèrent le roi et ceux qui l'entouraient, et ils firent les mêmes libations, tandis que les devins grecs et les mages préparaient les prières. [Le Conquérant] pria alors pour le bonheur, et spécialement pour l'entente (ὁμόνοια) et la communauté (κοινωνία) des Macédoniens et des Perses dans le commandement de l'empire »[2].

Il paraît, certes, bien risqué de conclure de ce dernier texte, ainsi que l'a fait W. W. Tarn, que le Macédonien fut le pionnier de la « fraternité de l'homme » et de l'idée de l'« unité de l'humanité »[3]. Il est toutefois évident qu'on ne saurait comprendre l'universalisme qui émane des sagesses hellénistiques – et, tout spécialement, de l'épicurisme – sans tenir les bouleversements survenus dans le monde antique, du fait de la geste asiatique d'Alexandre, pour autant de conditions préludant à sa floraison.

Ceux dont l'orateur Démosthène avait invectivé la grossièreté, ceux-là même en qui il refusait de voir des Hellènes[4], étaient désormais les maîtres des Grecs et les avaient contraints à s'unir en quelque façon aux coutumes des peuples étrangers.

Festugière a bien résumé cette extraordinaire remise en question des valeurs, dont la philosophie hellénistique eut pour tâche d'être le greffier : « pour le citoyen libre des petites cités helléniques jalouses de leur indépendance, [...] rien, écrit-il, n'était plus constant que l'horreur de la tyrannie : et voici qu'on obéit à des tyrans et que, peu à peu, par l'effet de la lente dissolution morale qu'engendre la tyrannie, on s'accoutume à cette obéissance. [...] Pour l'artisan d'Athènes, rien n'était mieux assuré que le sentiment de la supériorité du Grec sur le Barbare : et voici que Grecs et Barbares ne devaient plus former qu'un même peuple, respirant le même air, jouissant du même Soleil, participant à une même famille unique qui comprendrait tous les

1. QUINTE-CURCE, *Vie d'Alexandre*, X, 212. — La sédition ayant éclaté à Opis, ville située au nord de Babylone, cet épisode et sa conclusion (heureuse pour Alexandre) sont traditionnellement mentionnés par les historiens sous les noms de : *"sédition d'Opis"* et de *"banquet d'Opis"*.
2. ARRIEN, *Histoire d'Alexandre*, VII, XI, 89.
3. TARN (W. W.), "Brotherhood and Unity" ; *in : Alexander the Great*, Cambridge, University Press, 1950-1951, II, p. 399-449. — On trouvera une bonne critique de la thèse de Tarn dans : BADIAN (E.), "Alexander the Great and the Unity of Mankind", *Historia*, 1958, p. 425-444.
4. Cf. par ex. : DÉMOSTHÈNE, *Philippiques*, III, 31.

hommes »[1]. La morgue grecque s'était éteinte en même temps que la liberté : de cette double mort l'épicurisme constitue, pour une part essentielle, la sanction.

1. Caractère impolitique de l'amitié

Cache ta vie : l'abstention politique

Il est de ces temps sans issue où la liberté a déserté jusqu'aux rêves des hommes ; où seul un luxe dispendieux distrait les riches de leur ennui et dissimule aux siècles à venir ce que fut le dénuement du grand nombre ; où l'artiste complique et surcharge son œuvre, travaillant à sa grâce plutôt qu'à sa beauté. Le temps auquel vécut Épicure est précisément de ceux-là : la Grèce n'attendait plus rien, estimant que tout était dit[2].

« L'éthique, comme science distincte, s'est constituée à une époque relativement tardive, et après que les philosophes se furent découragés d'opérer *par la voie politique* une réforme pratique des mœurs », rappelait Léon Robin, dans la conclusion de son livre sur la *Morale antique*[3]. Scepticisme, épicurisme et stoïcisme constituent bien, de ce point de vue, l'écho trois fois recommencé d'une unique réalité historique : la décadence de la *polis* en tant qu'unité autonome. Le cosmopolitisme stoïcien élargit la cité jusqu'à la faire coïncider avec le monde lui-même, tandis que l'épicurisme la réduit au contraire à un groupe d'amis *déviant* à plusieurs de cette pseudo-cité qui ne constitue plus qu'une parodie d'État souverain[4], qu'une arène où les démagogues rivalisent d'imposture[5]. « La création d'un monde dans un monde, écrivait Bignone : voilà à quoi l'épicurisme aboutit. Ce monde restreint, l'épicurien peut le créer à chaque instant, mais à condition de renoncer au plus grand, au monde antique de la vie

1. FESTUGIÈRE (A.-J.), *Épicure et ses dieux*, op. cit., p. 121.

2. « Que peut-il exister d'inouï et d'inespéré », disait Eschine dans un discours prononcé à l'automne – 330, « qui ne se soit pas réalisé de nos jours ? Car nous n'avons pas vécu une vie humaine ordinaire et notre temps semblera miraculeux aux yeux de la postérité » ; cité par DROYSEN (J.-G.), *Histoire d'Alexandre*, op. cit., p. 514.

3. ROBIN (L.), *La Morale antique* [1938], Paris, P.U.F. (Nouvelle Encyclopédie philosophique), 1963, p. 169.

4. C'est Marx qui traite ainsi l'abstention politique d'Épicure, en en parlant comme d'un *clinamen* métaphorique ; cf. *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, Bordeaux, éd. Ducros, 1970, p. 246..

5. C. BRESCIA a particulièrement souligné que l'amitié épicurienne entendait répondre au désarroi provoqué par la crise de la société (cf. "La φιλία in Epicuro", *Giornale Italiano di Filologia*, VIII, 1955, 314-332, – notam. : p. 314-315).

grecque classique »[1]. Car ce qu'on demande alors à la philosophie, c'est avant tout une direction morale pour la vie de l'individu[2], un "refuge", au sens que donne le bouddhisme à ce terme[3].

C'est donc ici le lieu de caractériser l'amitié épicurienne comme une vertu *impolitique*, – au sens où Robespierre a employé ce mot, dans son *Discours* du 5 février 1794[4]. « Le sage n'abordera pas les affaires publiques, à moins de circonstances exceptionnelles », aurait déclaré Épicure dans son ouvrage perdu *Sur la manière de vivre*[5]. Tout comme il se met à l'abri des évènements dus au hasard, celui-ci opèrera une manière de retrait tactique à l'égard de la politique, afin de mieux préserver son repos. « La sécurité la plus pure (ἡ εἰλικρινεστάτη ἀσφάλεια), dit la *Maxime fondamentale XIV*, naît de la vie tranquille à l'écart de la foule »[6] : et si le salut, commente Festugière, consiste dans l'absence de trouble, il serait absurde de se livrer soi-même aux troubles de la vie politique[7].

Aussi faut-il « se libérer de la prison des occupations quotidiennes et des affaires publiques », comme le déclare la *Sentence Vaticane 58*[8]. L'épicurien fuit la vie politique comme un dommage et comme un

1. BIGNONE (E.), *L'Aristotele perduto...*, op. cit., t. I, p. 109. — Comme l'a rappelé M.-L. CLARKE ("The Garden of Epicurus", *Phoenix*, XXVII, 1973, 386-387), un passage d'Héliodore (*Aethiopica*, I, 16, 5), romancier grec du IIIe s. ap. J.-C., paraît attester que le Jardin d'Épicure était bel et bien suburbain, c'est-à-dire extérieur à Athènes.

2. BAILEY (C.), *The Greek atomists and Epicurus*, op. cit., p. 233.

3. Cf. FALLOT (J.), *L'Utilité et le plaisir pur...*, loc. cit., p 60.

4. Cf. ROBESPIERRE (M. de), *Rapport du 17 pluviôse an II [= 5 février 1794]* ; *in : Textes choisis* par J. Poperen, Paris, Éd. Sociales, 1974, t. III, p. 115 : « ... tout ce qui tend à exciter l'amour de la patrie, à purifier les mœurs, à élever les âmes, à diriger les passions du cœur humain vers l'intérêt public, doit être adopté ou établi par vous. Tout ce qui tend à les concentrer dans l'abjection du moi personnel, à réveiller l'engouement pour les petites choses et le mépris des grandes, doit être rejeté ou réprimé par vous. Dans le système de la révolution française, ce qui est immoral est *impolitique*, ce qui est corrupteur est contre-révolutionnaire ». — L' "Incorruptible" jugera même bon d'opposer, dans son *Rapport du 18 floréal an II [= 7 mai 1794]*, l'enthousiasme vertueux et l'héroïsme des sages stoïciens à la "lâche" indifférence de ceux qui, conformément aux principes d'Épicure, laissèrent jadis opprimer leur patrie (cf. *ibid.*, p. 170).

5. D. L., X, 119 : Περὶ βίων.

6. *Maxime fondamentale XIV* : Τῆς ἀσφαλείας τῆς ἐξ ἀνθρώπων γενομένης μέχρι τινὸς δυνάμει τε ἐξερειστικῇ καὶ εὐπορίᾳ, εἰλικρινεστάτη γίνεται ἡ ἐκ τῆς ἡσυχίας καὶ ἐκχωρήσεως τῶν πολλῶν ἀσφάλεια.

7. FESTUGIÈRE (A.-J.), *Épicure et ses dieux*, op. cit., p. 39.

8. *Sentence Vaticane 58* : Ἐκλυτέον ἑαυτοὺς ἐκ τοῦ περὶ τὰ ἐγκύκλια καὶ πολιτικὰ δεσμωτηρίου.

trouble apporté au bonheur[1]. « Vis de façon que personne ne s'aperçoive que tu as été au monde »[2]; « cache ta vie »[3] : ce sont là les devises qui ont le plus de convenance avec la très prudente sagesse, – avec la philosophie conçue comme un art de l'esquive.

Il convient pourtant de remarquer qu'à trop mettre une telle attitude au compte de la perte générale d'intérêt pour la vie politique, on risque d'édulcorer cependant la signification du désengagement que prônait Épicure. Car un tel excès aboutit, en fin de compte, à insinuer que si Athènes avait recouvré la liberté, celui-ci eût pu devenir un politicien. Or Épicure, accorde Benjamin Farrington, « n'avait pas l'ambition de restaurer l'autonomie d'Athènes. Et il ne se plaignait point de sa perte »[4].

Il est fort clair, assurément, qu'une certaine hagiographie – en rattachant trop strictement l'attitude qu'Épicure adopte vis-à-vis de la politique à la « bousculade informe des événements »[5] dont il fut le témoin – nous ferait injustement oublier que son époque, comme toutes les autres, connut de purs héros de la liberté opprimée : l'échec constant de leurs efforts n'infirme nullement l'effectivité de leur vain combat et démontre, par conséquent, que la force des choses inclinait sans nul doute le sage du Jardin à redouter la politique, mais ne le déterminait pourtant pas au point qu'il n'ait eu somme toute à choisir qu'entre l'*abstention* politique ou la *compromission* morale. Le stratège Léosthène, qui tint bloqué Antipater dans la ville de Lamia, en 323 av. J.-C.[6]; l'audacieux général Olympiodoros, qui délogea en 288 av. J.-C une garnison que le Poliorcète avait installée sur les hauteurs de la colline du Musée; le très jeune Chrémonide enfin, qui, en 265 av. J.-C., cinq ans à peine après le décès d'Épicure, ne ménagea point ses efforts (d'ailleurs combinés de longue date avec ceux des Spartiates et de Ptolémée Philadelphe) pour tâcher de libérer la cité du

1. PLUTARQUE, *Vit. Pyrrhi,* 20 [= Us. 552] : πολιτείαν δὲ φεύγοντες ὡς βλάβην καὶ σύγχυσιν τοῦ μακαρίου.

2. Dans une de ses lettres citée par Sénèque, Épicure déclare que ni Métrodore ni lui n'avaient rien perdu du bonheur, car la Grèce n'avait presque pas entendu leurs noms.

3. PLUTARQUE [= Us. 551] : Λάθε βιώσας. — Ovide (*Trist.*, III, 4, 25 = Us., *ibid.*) rendra ce « cache ta vie » par la formule latine : *crede mihi, bene qui latuit, bene vixit.*

4. FARRINGTON (B.), *The Faith of Epicurus,* op. cit., p. 1.

5. D'un point de vue subjectif, écrit Hegel, l'histoire apparaît comme la « bousculade informe des évènements » (*La Raison dans l'histoire ;* trad. K. Papaioannou, coll. 10-18, p. 52).

6. Durant la guerre lamiaque, dont on a déjà parlé ci-dessus, p. 135-136 et note 1 de la p. 136.

joug d'Antigone Gonatas, le nouveau roi de Macédoine : de tels noms prouvent assez qu'Athènes, même durant ses années de cendre, ne manqua pas de ces belles figures qui, par leur bravoure et l'élévation de leur idéal, transfigurent l'activité politique et l'élèvent au rang des plus hautes vertus.

Mépris de la gloire, des richesses, des honneurs

Pas plus que les plaisirs des débauchés[1], la gloire, les richesses ou bien les honneurs ne sont *en soi* mauvais. « Certains, écrivait Épicure, ont voulu avoir renom et considération, pensant se procurer ainsi la sécurité du côté des hommes; si, de la sorte, leur vie se passe dans la sécurité, ils ont obtenu le bien selon la nature, mais s'ils ne vivent pas dans la sécurité, ils n'ont pas ce à quoi ils ont tendu à l'origine, en suivant le propre de la nature »[2]. Richesses, honneurs et gloire constituent assurément des plaisirs. Et c'est pourquoi le sage du Jardin peut encore écrire : « pour s'assurer la sécurité du côté des hommes, le bien du pouvoir et de la royauté est un bien selon la nature, pour autant qu'à partir d'eux on puisse se la procurer »[3]. Épicure rapporte Plutarque, « pense que les hommes épris de gloire et d'ambition ne doivent pas se tenir en repos, mais suivre leur nature en prenant part à la vie politique et en se livrant à des activités publiques, car *faute d'activité, ils seraient naturellement plus troublés et plus malheureux,* en n'obtenant point ce qu'ils désirent »[4]. Mais comme des efforts de ce genre sont très généralement suivis des plus grandes importunités, il convient de s'en abstenir, pour qui désire vivre sans trouble.

1. Cf. *Maxime fondamentale X.*

2. *Maxime fondamentale VII :* Ἔνδοξοι καὶ περίβλεπτοί τινες ἐβουλήθησαν γενέσθαι, τὴν ἐξ ἀνθρώπων ἀσφάλειαν οὕτω νομίζοντες περιποιήσεσθαι· ὥστε, εἰ μὲν ἀσφαλὴς ὁ τῶν τοιούτων βίος, ἀπέλαβον τὸ τῆς φύσεως ἀγαθόν· εἰ δὲ μὴ ἀσφαλής, οὐκ ἔχουσιν οὗ ἕνεκα ἐξ ἀρχῆς κατὰ τὸ τῆς φύσεως οἰκεῖον ὡρέχθησαν.

3. *Maxime fondamentale VI :* Ἕνεκα τοῦ θαρρεῖν ἐξ ἀνθρώπων ἦν κατὰ φύσιν ἀρχῆς καὶ βασιλείας ἀγαθόν, ἐξ ὧν ἄν ποτε τοῦτο οἷός τ' ᾖ παρασκευάζεσθαι.

4. PLUTARQUE, *De Tranquill. anim.*, 2, 465 f (trad. J. Dumortier et J. Defradas = [Us. 555]) : οὐδὲ Ἐπίκουρος οἴεται δεῖν ἡσυχάζειν ἀλλὰ τῇ φύσει χρῆσθαι πολιτευομένους καὶ πράσσοντας τὰ κοινὰ τοὺς φιλοτίμους καὶ φιλοδόξους, ὡς μᾶλλον ὑπ' ἀπραγμοσύνης ταράττεσθαι καὶ κακοῦσθαι πεφυκότας, ἂν ὧν ὀρέγονται μὴ τυγχάνωσιν. — Cf. également : CICÉRON, *De fin.*, I, x, 35 : ce qu'ont gagné mes ancêtres en accomplissant des actions d'éclat, affirme Torquatus, c'est « la gloire et l'amour de [leurs] concitoyens », lesquels avantages – pour qui entend mener une vie exempte de crainte – constituent de « très fermes remparts » *(praesidia firmissima)* dressés contre celle-ci.

Outre que la lutte à mener pour obtenir, puis maintenir une haute position constitue un sérieux obstacle à l'obtention de l'ataraxie[1], on n'atteint pas durablement par ce moyen la sécurité la plus pure. « Demandons-nous plutôt si les sympathies de la populace et cette forme de gloire que l'on ambitionne ne comportent pas plus d'ennuis que de plaisirs », déclarent les épicuriens[2]. Ce en quoi se trompe l'homme d'action, c'est surtout qu'il s'entête à croire à l'efficacité des moyens qu'il emploie[3]. Désir de gloire, de richesses ou d'honneurs : de fait, ces trois désirs nous placent en totale dépendance à l'égard de la foule et de la Fortune. Un passage du chant V de Lucrèce explicite très clairement tout ceci : « les hommes ont voulu se rendre illustres et puissants, écrit le poète, pour asseoir leur fortune sur des fondements solides, et pouvoir au milieu de l'opulence mener une vie paisible : ambition vaine, car les luttes qu'ils soutiennent pour arriver au faîte des honneurs en ont rendu la route pleine de dangers. Et même tiennent-ils ce sommet, que souvent, semblable à la foudre, l'envie les frappe et les précipite ignominieusement dans l'affreux Tartare : car l'envie, comme la foudre, embrase de préférence les sommets et tout ce qui dépasse le niveau commun. Aussi vaut-il bien mieux obéir paisiblement que de vouloir soumettre le monde à son empire et occuper la royauté »[4].

Pour sa part, Épicure aurait incité ses élèves à éviter la fréquentation des monarques[5]. Ses disciples, feindra de demander Plutarque, non sans s'en indigner d'ailleurs, ne sont-ils pas ceux-là même « qui tiennent que l'être roi, et régner, est un faillir le chemin, et s'égarer de

1. Pour tâcher d'obtenir le pouvoir, il faut, écrit Lucrèce (*DRN*, III, 999), supporter de *dures fatigues (durum suffere laborem)*.

2. CICÉRON, *Tusc.*, V, XXXVI, 103 : *Vide ne plus commendatio in vulgus et haec quae expetitur gloria molestiae habeat quam voluptatis.*

3. Ce point a bien été souligné par V. GOLDSCHMIDT, *La Doctrine d'Épicure et le droit*, op. cit., p. 114.

4. LUCRÈCE, *DRN*, V, 1120-1128 :
At claros homines voluerunt se atque potentes,
ut fundamento stabili fortuna maneret
et placidam possent opulenti degere vitam,
nequiquam, quoniam ad summum succedere honorem
certantes iter infestum fecere viai,
et tamen e summo, quasi fulmen, deicit ictos
invidia interdum contemptim in Tartara taetra ;
invidia quoniam, ceu fulmine, summa vaporant
plerumque et quae sunt aliis magis edita cumque ;
ut satius multo iam sit parere quietum
quam regere imperio res velle et regna tenere.

5. PLUTARQUE, *Adv. Colot.*, 1127 a.

la droite voie de la félicité » ?[1] Sénèque, conseillant la retraite à son ami le procureur Lucilius, renvoyait déjà celui-ci à la lettre qu'Épicure avait écrite de sa main à Idoménée – jusque-là ministre d'un roi – pour le persuader « de fuir tout son pouvoir sans perdre un instant, avant qu'une force dominante ne s'interpose, ôtant le champ libre à la retraite »[2]. Et, plus généralement, Épicure et Métrodore nous sont représentés « divertissant leurs familiers et disciples de s'entremettre du gouvernement des villes, et haïssant ceux qui s'en mêlent, médisant des premiers et plus sages législateurs, et admonestant de mépriser les lois, pourvu qu'il n'y ait point de crainte ni de danger du fouet et de la punition »[3].

Ainsi, « le sage ne s'engagera-t-il pas dans les affaires publiques, *à moins que quelque chose ne l'en empêche* »[4]. On retrouve, notons-le bien, la confirmation de cette dernière restriction chez Plutarque : Épicure, écrit celui-ci, enseignait d'éviter « dès le commencement d'entrer *de gré et volontairement* » dans les offices et les charges publiques[5]. L'activité politique n'est donc, répétons-le, nullement frappée d'interdit : elle n'est que fortement *déconseillée* au sage. Comme il est toujours pragmatique, l'épicurien n'exclut pas qu'en certaines occasions il y ait, en effet, plus de trouble à refuser qu'à accepter provisoirement quelque responsabilité politique.

Incivisme suprême – ou presque : les épicuriens, comme on vient d'y faire allusion, affectent de mépriser les grands hommes, qui ont fait les lois et la grandeur des cités. Au dire de Métrodore, ce fut "arrogance" et "vanité" chez Lycurgue et Solon, que de prétendre enseigner la vie heureuse et la vertu par le seul effet des lois qu'ils donnèrent à Sparte et Athènes[6]. « Dans vos argumentations, l'histoire est muette », déclare Cicéron à l'adresse des épicuriens[7] : « jamais, dans l'école d'Épicure, je n'ai entendu citer les noms de Lycurgue,

1. PLUTARQUE, *Adv. Colot.*, 1125 c : οἱ τὸ βασιλεύειν ἁμαρτίαν καὶ διάπτωσιν ἀποφαίνοντες... — Épicure déclarait que le sage sait, le cas échéant, rendre service à un monarque (D. L., X, 121).

2. SÉNÈQUE, *Ep.*, 22, 5 [= Us. 133] : *Epicuri epistulam ad hanc rem pertinentem lege, Idomeneo quae inscribitur, quem rogat ut quantum potest fugiat et properet, antequam aliqua vis maior interveniat et auferat libertatem recedendi.* — Cf. également : PLUTARQUE, *Adv. Colot.*, 1127 c-d.

3. PLUTARQUE, *Adv. Colot.*, 1127 e.

4. SÉNÈQUE, *De otio*, III, 2 [= Us. 9] : *non accedet ad rem publicam sapiens nisi si quid intervenerit.*

5. PLUTARQUE, *Adv. Colot.*, 1127 e : καὶ πῶς τις ἑκὼν εἶναι μὴ πρόσεισιν ἐξ ἀρχῆς ἐπὶ τὰς τῶν πληθῶν ἀρχάς.

6. *Ibid.*, 1127 b.

7. CICÉRON, *De fin.*, II, XXI, 67 : *in vestris disputationibus historia muta est.*

Solon, Miltiade, Thémistocle, Épaminondas, noms qui sont dans la bouche de tous les autres philosophes »[1]. *Toutes* les sectes de philosophes, s'indigne encore Plutarque, se sont intéressées aux affaires des cités : l'hostilité des Épicuriens à l'égard de la vie politique va donc contre l'ensemble de la tradition. Démocrite, poursuit le Chéronéen, a conseillé dans ses écrits qu'on apprenne la science militaire[2]. Parménide « orna et décora son pays de très bonnes lois qu'il y institua ». Mélissos, son disciple, né un siècle et demi avant Épicure dans l'île même de Samos, fut amiral de sa flotte et « défit les Athéniens en une bataille navale »[3]. Socrate, bien qu'il en eût la faculté, refusa de fuir sa prison « pour conserver l'autorité des lois ». Platon a laissé bien de « beaux discours touchant les lois, le gouvernement et la police » : dans son Académie, furent formés les Phocion et autres grands capitaines athéniens. « Et celui qui fut envoyé vers Alexandre par les peuples grecs habitant en Asie, et qui l'enflamma et l'aiguillonna le plus à embrasser et entreprendre la guerre contre le Roi barbare de Perse, ce fut Délius Éphesius, qui était l'un des familiers de Platon ». On assure enfin, dit Plutarque, que Zénon l'Éléate, plutôt que de risquer de donner ses complices, se coupa la langue à l'aide de ses dents, puis cracha celle-ci au visage du tyran Demylus, qu'il avait en vain entrepris de tuer[4].

Cette unanimité sans faille se révèle, cependant, être plus commode à la polémique intentée par Plutarque contre les sectateurs d'Épicure que fondée en réalité. Les Cyniques, en particulier – De Witt a naguère insisté là-dessus – avaient déjà prôné une vie libérée de toute contrainte sociale et politique[5]. Antisthène se surnommait lui-même un "vrai chien"[6]; Diogène se comparait à un "lion" et à une "bête sauvage"[7]. Inceste, anthropophagie, déni de la pudeur : il n'est pas un *tabou* que la tradition cynique n'ait enjoint de

1. CICÉRON, *De fin.*, II, XXI, 67.
2. PLUTARQUE, *Adv. Colot.*, 1126 a-e.
3. *Ibid.*, 1126 b : Plutarque fait ici allusion à la guerre dite samienne, prodrome de la massive révolte des "alliés" d'Athènes qui marquera la fin du Ve siècle. La bataille navale en question eut lieu en 442 av. J.-C.
4. *Ibid.*, 1126 d-e ; cf. *ibid.*, 1126 e : « mais de l'école et de la doctrine d'Épicure, je ne demanderai pas qui est sorti pour tuer un tyran... ». — Sur l'épisode relatif à Zénon d'Élée, cf. également : CICÉRON, *Tusc.*, II, XXI, 52, et D. L., IX, 26.
5. DE WITT (N. W.), *Epicurus and his philosophy*, op. cit., p. 27.
6. D. L., VI, 13. — D'où le nom de l'école : κύων, en grec, signifie *chien*.
7. Cf. D. L., VI, 73, ainsi que : DARAKI (M.), "La Sagesse des Cyniques grecs", *in : La Grèce ancienne*, Contrib. réunies par C. Mossé, Paris, Seuil, 1986, p. 92-112.

violer[1]. En ce sens, le voluptueux détachement de l'épicurien à l'égard des institutions politiques[2] rend celui-ci, une fois encore, débiteur à l'égard du cynisme. Mais il apparaît surtout que *Socrate* – tout du moins le Socrate de l'*Apologie* – avait indiqué le chemin d'une abstention moins tonitruante que celle adoptée par ses disciples cyniques à l'égard de la vie politique : s'il se compare, certes, lui-même à un taon aiguillonnant la grande cité et attaché indéfectiblement à elle par le dieu[3], Socrate explique devant ses juges qu'« il faut absolument, quand on veut combattre réellement pour la justice et si l'on veut vivre quelque temps, se confiner dans la vie privée et ne pas aborder la vie publique »[4].

Farrington soutenait même qu'Épicure, « dans son attitude à l'égard de la politique, a suivi Socrate avec une fidélité qui fait défaut à Platon »[5]. Cette « répugnance » qu'avait Socrate « pour la politique et pour l'exercice d'une fonction officielle impliquant certaines responsabilités »[6] n'est pas sans préfigurer en quelque manière la position épicurienne à l'égard des affaires publiques, quoiqu'elle ait pu coexister chez lui, comme on sait, avec le scrupuleux accomplissement des principaux devoirs civiques[7], ainsi qu'avec sa participation en qualité d'hoplite à plusieurs opérations militaires[8].

Impolitique est donc la théorie épicurienne de l'amitié, comme est impolitique aussi – nous le verrons mieux tout à l'heure – une "religion" incapable de s'acquitter de ce qui était aux yeux de ses adversaires la fonction *essentielle* de toute religion : sacraliser le politique ; comme sont impolitiques aussi les conseils d'abstention politique et l'invitation à une vie cachée. C'est là tout le sens de l'opuscule de Plutarque intitulé : *Si ce mot, Cache ta vie, est bien dit*, lequel – au milieu de quelques insultes – entend montrer qu'« être

1. *Inceste* : « on s'unira avec sa mère, sa fille, sa sœur » (*S.V.F.*, III, 753) ; *anthropophagie* : « on mangera ses enfants, ses amis, ses parents, son épouse, morts » (*S.V.F.*, III, 749) ; *pudeur* : Hipparchia et Cratès font l'amour en public (D. L., VI, 97).
2. C'est Wordsworth qui parlait de la « voluptueuse indifférence » *(voluptuous unconcern)* des philosophes épicuriens.
3. PLATON, *Apologie*, 31 a.
4. *Ibid.*, 32 a.
5. FARRINGTON (B.), *The Faith of Epicurus*, op. cit., p. 14.
6. L'expression est de Th. KESSIDIS, *in : Socrate*, Moscou, Éd. du Progrès, trad. fr. : 1982, p. 68.
7. Socrate se rend à l'assemblée du peuple ; il siège au tribunal des héliastes si le sort l'y désigne ; etc.
8. Cf. PLATON, *Apologie*, 28 e ; *Le Banquet*, 181 b et surtout : 219 e-220 d (= récit par Alcibiade du siège de Potidée).

connu apporte non seulement gloire, mais aussi moyen de s'employer à la vertu »[1]. Jamais, affirme son auteur, la Grèce n'eût repoussé Xerxès si Thémistocle n'avait pas été connu des Athéniens ; et si Camille avait dissimulé son talent aux Romains, jamais Rome n'aurait conservé sa puissance[2]. — Mais, ainsi que l'aurait déclaré Métrodore, cité avec mépris par le Chéronéen, « il n'est point besoin de se tuer le cœur et le corps pour sauver les Grecs, ni pour obtenir d'eux une couronne de sagesse »[3].

Une telle philosophie qui, comme le déplorera Sénèque, « a placé le citoyen hors de sa patrie »[4], ne prône point, on le voit, la réforme sociale, pas plus, d'ailleurs, qu'elle n'a la misanthropie pour ressort : Épicure n'est point ce Bourru insociable (δύσκολος) mis en scène par Ménandre (et qui a tant de points communs avec l'Alceste de Molière). Il ne fait que choisir la retraite et s'écarte de la cité plutôt que d'en proposer la réforme : s'il provoque ainsi – à tout prendre, *par accident* – la fureur des partisans de l'ordre établi ainsi que l'étonnement des modernes[5], c'est moins par esprit de révolte que pour jouir d'une vie tranquille et cachée[6]. Chez Épicure, l'optimisme naturaliste prend certes appui, comme sur l'une de ses conditions, sur un pessimisme social. Mais ce pessimisme n'entraîne jamais la rébellion contre la société, – pas même, à la différence de l'anti-conformisme

1. PLUTARQUE, *Si ce mot, Cache ta vie, est bien dit,* 1129 c. — Cf. *ibid.*, 1129 b : « oui bien certes, si je veux passer ma vie avec une putain Hédia, avoir ordinairement avec moi une Léontion, mépriser toute honnêteté, colloquer tout mon bien dans les chatouillements de la chair : ces fins là certainement ont besoin d'être cachées de ténèbres, et obscurcies de la nuit : c'est à cela qu'il faut conseiller l'oubliance, et le non être connu » (trad. J. Amyot).

2. *Ibid.*, 1129 c. — Thémistocle (vers 525/460 av. J.-C.) et Marcus Furius Camillus (fin du V^e^ s./mort en 365 av. J.-C.) incarnent tous deux l'effort victorieux qu'on déploie pour sauver la patrie en danger : l'un avait présidé aux succès des Grecs sur les Perses ; le second avait sauvé Rome après une invasion gauloise.

3. PLUTARQUE, *Adv. Colot.*, 1125 c-d : οὐδὲν οὖν ἔτι δεῖ τοὺς Ἕλληνας σῴζειν οὐδὲ ἐπὶ σοφίᾳ στεφάνου παρ' αὐτῶν τυγχάνειν.

4. SÉNÈQUE, *Ep.*, 110, 35 : *Non de ea philosophia loquor, quae civem extra patriam posuit.*

5. Bailey déclare ainsi que les conceptions d'Épicure concernant les activités sociales sont « difficiles à admettre » *(hard to accept)*, si tant est qu'elles ne nous « révoltent » pas (*The Greek atomists and Epicurus*, op. cit., p. 527).

6. Plutarque traite en substance les épicuriens de *parasites* et de *profiteurs :* « eux seuls jouissent des biens qui sont dans les villes sans y avoir jamais rien contribué du leur » (*Adv. Colot.*, 1127 a) ; ce sont bien là des piques qu'on adresse d'ordinaire à toutes sortes de *marginaux*, mais non point aux réformateurs sociaux.

affiché des Cyniques, de propension bruyamment proclamée à « faire le contraire de tout le monde »[1].

On comprend donc que Carlo Diano ait pu écrire que « la première société d'amis qu'on connaisse dans notre histoire d'Occident a été créée à Athènes au début du III^e^ siècle av. J.-C. par un philosophe, et [que] ce philosophe est Épicure. La première... parce que, pour la première fois, le principe qui rassemblait les membres de cette société n'était plus ni religieux, ni social, ni même politique »[2].

Épicure en son temps

Ainsi est-il on ne peut plus risqué de tenter d'établir quelles furent les éventuelles sympathies ou antipathies politiques qui purent être celles du citoyen Épicure. D'aucuns en font un protégé du Poliorcète, en arguant que son départ de Lampsaque et sa tardive installation à Athènes (– 306) suivent de très peu la prise de la ville en – 307 et l'éviction de Démétrios de Phalère[3]. Bignone le voyait "démocrate"[4]. Festugière le voudrait "anti-macédonien", du fait que l'exil forcé de sa propre famille avait été consécutif à une révolte anti-athénienne des Samiens, secondés dans leur entreprise par un général d'Alexandre dont le nom était Perdiccas[5]. Mais, outre que l'on dote ainsi gratuitement Épicure d'une réaction de *petit blanc* dont sa largeur de vues a fort bien pu le dispenser[6], on laisse alors dans l'ombre les relations, semble-t-il assez bonnes, de son école avec un autre des diadoques, Lysimaque (le maître de la Thrace, puis de l'Asie mineure) et avec certains des affidés de ce roi. Diogène Laërce nous rapporte même qu'Épicure était accusé d'avoir été fort obséquieux à l'égard

1. C'est là ce dont se vanta Diogène, comme on lui demandait pourquoi il entrait au théâtre par la porte de sortie (D. L., VI, 64) : car le cynisme suppose une volonté de *transgression* dont l'épicurisme est exempt.

2. DIANO (C.), "Épicure : la philosophie du plaisir et la société des amis", *Les Études philosophiques*, 1967, n° 2, p. 173-186.

3. Sur les relations entretenues par Lamia, maîtresse de Démétrios Poliorcète, avec Léontion, l'une des compagnes d'Épicure, ainsi que sur l'aide qu'elle a pu apporter à l'école de Lampsaque, cf. BIGNONE (E.), *L'Aristotele perduto...*, op. cit., t. II, p. 134-143.

4. *Ibid.*, op. cit., t. I, p. 106.

5. FESTUGIÈRE (A.-J.), *Épicure et ses dieux*, op. cit., p. 29.

6. Les habitants de Samos étaient, en effet, tout bonnement rentrés dans leurs droits et avaient chassé les *clérouques*, c'est-à-dire les colons qu'Athènes avait établis (dans les années – 365/– 350), afin de transformer cette île en colonie de peuplement : Néoclès, le père d'Épicure, était justement un clérouque.

d'un certain Mithrès, – ministre des finances de ce même Lysimaque[1]. A propos de la très éventuelle sympathie qu'il aurait pu nourrir pour le régime ou la personne de Démétrios Poliorcète, notons encore que les revers que connaîtra finalement ce dernier (en – 288/– 283) étant pour l'essentiel l'œuvre de... Lysimaque, on voit mal que cette accointance ait pu jamais aller bien loin, alors que les philosophes du Jardin cherchaient et obtenaient appui auprès de son ennemi mortel.

Selon Benjamin Farrington, la communauté d'amitié, exprimerait à sa façon une véritable "révolte" contre la société qu'Épicure avait sous les yeux. S'opposant à la « placide acceptation de la cité conçue comme une ligue de défense des maîtres coalisés contre leurs esclaves »[2], celui-ci aurait considéré son Jardin comme « le quartier général d'un corps de partisans », résolus à ce qu'on vécût en accord avec sa doctrine[3]. Une chose, toutefois, est de constater qu'immanquablement la philanthropie d'Épicure jetait les bases d'une éthique universaliste et, partant, d'une démocratie débordant largement celle que l'Athènes classique avait réservée aux hommes libres. Autre chose est de savoir si son esprit a jamais été subjectivement prévenu en faveur d'un chef, d'un parti, voire même d'un régime politique plutôt que de tel autre. Qu'il ait été réduit par son peu de fortune à enseigner à prix d'argent[4]; qu'on ait pu dire de lui qu'il fut un *self-made man*[5], issu d'une « famille de réfugiés »[6], – au lieu qu'une certaine jeunesse dorée se pressait à l'Académie, au Lycée ou encore autour d'Isocrate : on ne tient là qu'autant d'indices, de présomptions rendant plausible

1. D. L., X, 4 : « Il flatta laidement Mithrès, agent de Lysimaque, et l'appela dans ses lettres Péan et Roi » ; il semble qu'Épicure ait été redevable à ce Mithrès de l'ouverture de son école à Lampsaque, sur l'Hellespont, aux alentours de l'an 310 av. J.-C. — C'est à Lampsaque, on le sait, qu'il s'était attiré la faveur de nombreux et fidèles disciples, dont certains devaient le suivre à Athènes : Polyène, le mathématicien ; Colotès, Idoménée, Léontée et sa femme Thémista ; Hérodote et Pythoclès, les destinataires de deux des trois lettres conservées par Diogène Laërce ; et surtout Métrodore, l'ami cher entre tous, dont l'affection et le génie firent qu'on le surnomma un "second Épicure". — Au sujet des bons rapports des épicuriens avec Lysimaque, cf. W. CRÖNERT, "Lectiones Epicurae", *Rheinisches Museum,* LXI, 1906, 414-426.

2. FARRINGTON (B.), *The Faith of Epicurus,* op. cit., p. 22, – qui renvoie à : PLATON, *Lois,* VI, 777 c-d.

3. Cf. FARRINGTON (B.), "Second thoughts on Epicurus", *Science and Society,* XVII, n° 4, 1953, 326-339 ; et, du même : "Epicurus of Athens", *Classical Assoc. Proceedings,* LV, 1958, 24-25.

4. D. L., X, 4. — C'était d'ailleurs déjà ce que faisait son propre père, Néoclès.

5. L'expression est de Festugière (*Épicure et ses dieux,* op. cit., p. 27).

6. Expression de G. MURRAY *in : Five stages of Greek religion,* Londres, Watts and C°, 1935, p. 102.

l'idée que la vie lui avait enseigné une grande réserve à l'égard des privilégiés et de ceux pour qui le superflu est facile à se procurer.

Que la réputation de "despotisme" qu'on prête généralement au roi Lysimaque ait en réalité reposé sur la politique autoritaire qu'avait adoptée celui-ci à l'encontre des classes dirigeantes des cités[1] ne change non plus rien à l'affaire. Ces possibles affinités électives entre les sectateurs du Jardin et un certain régime anti-ploutocratique ne nous autorisent point à tirer des conclusions trop générales : Épicure rejette expressément la politique en tant que telle, et non pas *un* régime politique[2]. A son égard, on a pu parler à bon droit de "misopolitisme"[3]. Symptôme patent de nos incertitudes quant aux prises de position subjectives d'Épicure à l'égard des affaires publiques de son temps, – on a pu soutenir, sur la base de la *Maxime fondamentale* VI[4] et des maigres fragments d'un Περὶ βασιλείας signalé par Diogène Laërce, que les préférences du philosophe du Jardin allaient au régime monarchique : car un bon roi *dispense* le sage de presque toute activité politique, au lieu que la démocratie, dès lors qu'elle implique la participation de tous les citoyens à la vie publique, paraît inconciliable avec l'éthique de retrait et d'abstention d'Épicure[5].

Le souci de prosélytisme – qui nécessite au moins quelque autorisation, sinon même quelque soutien des puissants – ainsi que la simple prudence, ont fort bien pu amener ses disciples et lui-même à s'entremettre auprès des rois et d'un certain nombre de courtisans. Mais, dans le domaine de l'épicurisme grec, ceci ne semble jamais

1. Cf. ANDRÉADÈS (A.), "L'administration financière du roi Lysimaque", *Mélanges Paul Thomas,* Bruges, 1930, p. 6-15.

2. Les liens de l'ancien stoïcisme avec certains diadoques semblent avoir été beaucoup moins ténus : outre les disciples de Zénon de Cittium, qui iront établir résidence à la cour d'Antigone Gonatas (cf. D. L., VII, 6), on doit notamment signaler le cas de Sphairos du Borysthène, qui sera conseiller de Cléomène III, roi de Sparte, à la fin du III^e^ siècle av. J.-C.

3. IZOULET (J.), *De J.-J. Russeo utrum misopolis fuerit an philopolis,* Paris, 1894.

4. *Maxime fondamentale VI :* "Pour s'assurer la sécurité du côté des hommes, le bien du pouvoir et de la royauté est un bien selon la nature, pour autant qu'à partir d'eux on puisse se la procurer.

5. Cf. TUILIER (A.), "La notion de φιλία dans ses rapports avec certains fondements sociaux de l'épicurisme", p. 327 ; *in : Actes Budé,* p. 318-329, et surtout : GIGANTE (M.) & DORANDI (T.),"Anassarco e Epicureo *Sul Regno*", *Siculorum Gymnasium,* XXXIII, 1980, 479-497 : jugeant qu'Épicure devait connaître le traité Περὶ βασιλείας d'Anaxarque, les auteurs soutiennent que le philosophe du Jardin partageait avec celui-ci une certaine estime pour la monarchie ainsi que la haine à l'égard de la tyrannie.

— Cf. également : Us. 5 (= Arrigh. 9) et Us. 6.

avoir notablement altéré l'allure foncièrement impolitique que le Maître avait imprimée, dès l'origine, à la doctrine[1].

2. *Caractère cosmopolitique de l'amitié*

La seconde descendance de Socrate : universalité de l'aptitude à vivre heureux

On a pu dire que la retraite épicurienne était « beaucoup moins anachorétique que cénobitique »[2] : celle-ci tend bien moins, en effet, à la solitude qu'à la convivialité. Allons plus loin : l'aspect impolitique de l'amitié telle que la conçoit Épicure ne doit point occulter le caractère *cosmopolitique* de ce sentiment que les philosophes du Jardin ont cultivé au plus haut point. Les représentants de l'école cynique, comme De Witt le rappelle encore, avaient ici aussi précédé Épicure[3]. Antisthène (445/360 av. J.-C.) provoquait les Athéniens « qui se gonflaient d'orgueil en vantant leur origine » et leur assurait, au contraire, « qu'ils n'étaient pas plus nobles que les sauterelles et les escargots »[4]. Diogène (– 404/– 325) adoptait pour sa part le titre orgueilleux de « citoyen du monde »[5]. Il se proclamait le *sans-cité*, l'*exilé*[6] : il dut même enseigner, bien avant Zénon de Cittium, que « nous ne devons pas vivre en cités et en dèmes, ni user de lois particulières »[7]. Cratès enfin, qui vécut au IIIe siècle av. J.-C., se donnait lui aussi l'univers pour cité : « mon pays, aurait-il déclaré en présence d' Alexandre le Grand, c'est l'obscurité et la pauvreté »[8]. Mais, une fois de plus, c'est à Socrate – qui eut, comme on l'a déjà dit, Antisthène parmi ses disciples[9] – que l'on doit revenir derechef. « C'est le monde entier, en effet, qu'il considérait comme son pays d'origine et sa cité », déclare Cicéron, après avoir expressément fait

1. Autre chose est, bien sûr, le domaine de l'épicurisme romain, que nous nous proposons d'étudier à l'occasion d'un travail ultérieur. — Voir en partic. le traité de PHILODÈME, Περὶ τοῦ καθ' Ὅμηρον ἀγαθοῦ βασιλέως (éd. T. Dorandi) ; Naples, Bibliopolis, 1982.

2. NIZAN (P.), *Les Matérialistes de l'Antiquité*, op. cit., p. 47.

3. DE WITT (N. W.), *Epicurus and his philosophy*, op. cit., p. 27.

4. D. L., VI, 1. — Autrement dit : les sauterelles et les escargots ont l'*autochtonie* en partage avec les Athéniens.

5. D. L., VI, 63 : ἐρωτηθεὶς πόθεν εἴη, "κοσμοπολίτης", ἔφη.

6. « La seule vraie constitution, assurait en outre Diogène, est celle qui régit l'univers » (D. L., VI, 72) ; où l'on voit que le cynisme, cette philosophie pour *dépaysés*, annonce la philosophie *stoïcienne*, bien plus encore que celle du Jardin.

7. Il s'agit là d'un texte tiré de la *Politeia* de Zénon, cité par PLUTARQUE, *in : Sur la fortune ou la vertu d'Alexandre*, 329 a-b.

8. D. L., VI, 93.

9. D. L., VI, 7.

valoir que Socrate avait déjà revendiqué pour son compte le titre de *citoyen du monde*[1].

Or, par une manière de *retour à Socrate*, individualisme et universalisme apparaîtront toujours plus liés dans les philosophies de l'époque hellénistique : la décadence de la cité-État ayant notablement dissous le respect qui s'attachait aux hiérarchies qu'on y établissait jadis entre les diverses catégories d'individus, – se fait jour en effet l'idée d'une égalité foncière entre tous les hommes, quelle que soit leur culture ou leur condition. Idée certes bien neuve, qu'on a même – non sans quelque hardiesse prospective – assimilée parfois à un thème pré-chrétien[2]. L'heure a sonné, en effet, pour ce que Marcel Conche a appelé la « seconde descendance de Socrate », – descendance non plus aristocratique, mais populaire[3]. Tournées, comme le socratisme, moins vers la spéculation que vers la vie pratique et quotidienne, les philosophies dominantes à l'époque hellénistique « proposent des morales du salut individuel qui sont aussi des morales universalistes, le salut étant à la portée de tout individu, sans distinction de race, de langue, de condition, de sexe »[4]. — « Même au cours de nos voyages au loin, avait déjà enseigné Aristote, nous pouvons constater à quel point l'homme ressent toujours de l'affinité et de l'amitié pour l'homme »[5]. Toutefois, à y regarder de plus près, la question du bonheur ne se pose, selon le fondateur du Lycée, ni pour les esclaves (*Éthique à Nicomaque*, X, 6, 1177 a 8 ; *Politique*, III, 9, 1280 a 32-34), ni pour les paysans, ni pour les artisans, ni pour les commerçants (*Éthique à Eudème*, I, 4 ; *Éthique à Nicomaque*, I, 3, 1096 a 5-6 ; *Politique*, VII, 9, 1328 b 33 - 1329 a 2), ni pour les enfants (*Éthique à*

1. CICÉRON, *Tusc.*, V, XXXVII, 108. — Cf. ÉPICTÈTE, *Entretiens*, I, IX, 1.

2. C'est, en particulier, le sens général de l'interprétation de Festugière et, de façon plus explicite encore, de celle de N. De Witt (cf. *in : Epicurus and his philosophy*, op. cit., le paragraphe intitulé : "Preparation of christianity", p. 31-33).

3. CONCHE (M.), *Le Fondement de la morale*, Villers-sur-Mer, Éd. de Mégare, 1982, p. 43. — La première *descendance* de Socrate était évidemment constituée par les Platoniciens, – le platonisme ayant représenté, selon le même auteur, « la philosophie de l'époque où se développèrent les contradictions de l'impérialisme de la cité » *(ibid.)*.

4. *Ibid.* — On sait que les anciens Stoïciens rangeaient, de même, la basse naissance parmi les choses indifférentes (ἀδιάφορα) (cf. D. L., VII, 102) et que leurs successeurs de l'époque impériale continueront de définir le sage comme celui qui sait bien que « la plus grande, la plus importante, la plus vaste de toutes les familles est l' "ensemble des hommes et de Dieu" » (ÉPICTÈTE, *Entretiens*, I, IX, 4 ; *in : Les Stoïciens*, Paris, Bibl. de la Pléiade, 1962, p. 829).

5. ARISTOTE, *Éth. Nic.*, VIII, 1, 1155 a 22 sq.

Nicomaque, I, 10, 1100 a 1-4), ni même pour les femmes (*Politique*, I, 13, 1260 a 12-14). Elle ne se pose, comme le notait R.-A. Gauthier, « que pour l'homme libre suffisamment pourvu de biens matériels pour n'avoir pas à se soucier de gagner sa vie, et elle consiste tout entière, pour cet aristocrate à l'aube de la vie, à se demander comment il emploiera ses loisirs »[1].

Épicure insiste plus volontiers, on l'a vu, sur l'idée qu'il n'est jamais trop tôt pour s'adonner à la philosophie, « car personne ne peut soutenir qu'il est *trop jeune* ou *trop vieux* pour acquérir la santé de l'âme »[2]. Des femmes (Thémista, Léontion, etc.) fréquentaient le Jardin[3] : ici encore, l'unique précédent comparable ne se trouverait guère que dans l'entourage des Cyniques[4]. Et la présence de Mys, l'esclave, aux discussions philosophiques[5] permet à C. Bailey de parler d'une « extension de l'amitié » jusqu'aux hommes de condition servile[6], extension dans laquelle Sartre voulut même voir un indice de l'attitude censément "révolutionnaire" du matérialiste Épicure[7]. Étant enfin applicable au barbare[8], la sagesse épicurienne constitue, somme toute, selon l'heureuse expression de De Witt, la « première philosophie mondiale »[9].

Cicéron, analysant les raisons du succès de l'épicurisme à Rome, apostrophera Torquatus en lui rappelant que ses maîtres se livrent à

1. Gauthier (R.-A.), *La Morale d'Aristote*, Paris, P.U.F. (SUP "Initiation philosophique"), 1958, p. 51.

2. *Mén.*, § 122.

3. Nous apprenons chez Cicéron (*De nat. deor.*, I, xxxiii, 93) que cette Léontion avait composé un traité contre Théophraste, le successeur d'Aristote à la tête du Lycée.

4. Sur ce "féminisme", propre aux seuls philosophes cyniques et épicuriens, cf. : Pomeroy (S.), *Goddesses, Whores, Wives and Slaves*, New York, Schocken Press, 1975, p. 132.

5. Cf. D. L., X, 3 et 10. — Épicure admet cependant que l'on puisse châtier les esclaves (cf. D. L., X, 118).

6. Bailey (C.), *The Greek atomists and Epicurus*, op. cit., p. 518.

7. Sartre (J.-P.), "Matérialisme et révolution"; *in : Situations III*, Paris, Gallimard, 1949, p. 173.

8. Tout au moins à *certains* barbares : Épicure aurait en effet soutenu qu'« il n'est pas possible de devenir sage à partir de toute constitution corporelle, ni non plus de tout peuple » (D. L., X, 117). — Cf. à ce propos, le profond article de J. Brunschwig, "Épicure et le problème du « langage privé » ", *Revue des Sciences humaines*, XLIII, avril-juin 1977, 157-177, – où l'auteur demande qu'on ne néglige point « les quelques textes qui attestent, que cela plaise ou non, l'existence d'une forme épicurienne de "racisme" ».

9. De Witt (N. W.), *Epicurus and his philosophy*, op. cit., p. 8 : *Epicureanism was the first world philosophy, being acceptable to both Greek and barbarian.*

« de merveilleuses dissertations, comme quoi, pour devenir philosophe, point n'est besoin d'être lettré »[1]. Après avoir fait valoir que, tout comme les Stoïciens après lui, Épicure considérait qu'il est dans la nature de l'homme d'être capable de sagesse, Lactance ajoute que ce dernier invitait en outre les gens *incultes* à l'étude de son enseignement[2]. Le simple fait que son idéal éthique pût être atteint par un chacun et que sa physique s'adressât, par surcroît, « au sens commun de l'homme moyen » prouve amplement selon Bailey, qu'il s'adressait bien à l'« homme simple » *(plain man)*[3], et – partant – à tous les humains[4]. Si chacun peut pratiquer la véritable amitié, c'est que chacun peut être sage ; car chacun peut être sans maître *(adespotos)*[5], – ce qui est la condition même par laquelle Aristote avait distingué naguère le cercle très étroit des hommes libres, c'est-à-dire, selon lui, des seuls prétendants légitimes au bonheur[6].

1. Cicéron, *De fin.*, II, iv, 12 : *Quod vestri quidem vel optime disputant, nihil opus esse eum philosophus qui futurus sit scire litteras.* — Aussi, les épicuriens ont-ils, au dire de l'orateur, recruté des gens qui ne sont pas très instruits *(non pereruditi)* (*ibid.*, II, iv, 12).

2. Lactance, *Divin. instit.*, III, 25, 7 [= Us. 227 a] : *Epicurus quoque, qui rudes omnium litterarum ad philosophiam invitat.* — Cf. également, *ibid.*, III, 25, 4 [= Us. 227 a] : *quod si natura hominis sapientiae capax est, oportuit opifices et rusticos et mulieres et omnes denique qui humanam formam gerunt doceri ut sapiant populumque sapientum ex omni lingua et condicione et sexu et aetate conflari... ;* on opposera la mention faite, dans le dernier passage cité, des artisans *(opifices)* et des paysans *(rustici)* à ce que l'on disait tout à l'heure d'Aristote (cf. ci-dessus, p. 153-154).

3. Bailey (C.), *The Greek atomists and Epicurus*, op. cit., p. 233-234 ; cf. également : p. 267.

4. M. Conche (*Le Fondement de la morale*, op. cit., p. 42, note 1) rappelle qu'Antiphon le Sophiste (V^e siècle av. J.-C.) inférait déjà de cette idée que « les choses qui sont nécessaires de nécessité naturelle sont communes à tous les hommes », la conviction qu'« aucun homme n'a été marqué à l'origine comme Barbare ou comme Grec : tous, ajoutait-il, nous respirons l'air par la bouche et par les narines... » (*Fragments* d'Antiphon le Sophiste, frag. 44 B Diels-Kranz, *Vors.* ; éd. Gernet, frag. 5). — Pyrrhon (– 365/– 275), qui n'avait guère qu'une vingtaine d'années de plus qu'Épicure et qui avait suivi l'expédition d'Alexandre en Asie, professait, quant à lui, que la vérité des Grecs valait celle des Perses et celle des habitants de l'Inde (cf. Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, XI, 5, 4 et D. L., IX, 61).

5. Cf. *Mén.*, § 133 : ce qualificatif y est appliqué au sage, ou plutôt à « notre volonté » (τὸ παρ' ἡμᾶς), dont le sage connaît qu'elle est telle.

6. Cf. Aristote, *Rhétorique*, I, 9, 1367 a 32 : l'homme libre, assure le Stagirite, se caractérise par le fait « qu'il ne vit pas sous la contrainte d'autrui » (ἐλευθέρου γὰρ, τὸ μὴ πρὸς ἄλλον ζῆν).

La présence de femmes au Jardin

Il convient de nous arrêter un instant sur la présence de femmes, souvent libres de toute attache, dans le Jardin d'Épicure. Des sept dont on nous dit qu'elles fréquentaient l'école, six auraient notoirement fait métier de leurs charmes : Léontion – l'amie préférée du maître, qui fut aussi l'épouse de Métrodore[1] –, Mammarion, Hédéia, Érotion, Nikidion et Démélata étaient toutes des hétaïres, au lieu que nos sources ne mentionnent qu'une seule femme mariée, Thémista, épouse de Léontée[2]. Épicure, écrira bien plus tard Athénée, avait « pour maîtresse Léontion, cette courtisane très renommée. Quand elle commença l'étude de la philosophie, elle ne changea pas de mœurs et sous les ombrages du Jardin, elle s'abandonnait à tous les épicuriens, et recevait, sans s'en cacher, Épicure lui-même dans ses bras »[3].

Certes, sur ce chapitre, la morale des Anciens ne coïncide nullement avec celle des siècles chrétiens : Aristippe avait eu la courtisane Laïs pour amie ; et Aristote lui-même avait, après le décès de Pythias, son épouse légitime, partagé la vie d'Herpyllis, dont Diogène Laërce nous dit qu'elle s'était prostituée elle aussi[4]. On n'oubliera point, par surcroît, que les renseignements de ce genre au sujet d'Épicure viennent, dans le livre X des *Vies* de Diogène Laërce, au beau milieu des faits anecdotiques et des nombreux ragots dont on sait que ce bon doxographe fut généralement très friand[5]. Aucune ville grecque, au demeurant, ne comptait autant de courtisanes qu'Athènes, si l'on en croit l'auteur du *Banquet des Sophistes*[6], – de courtisanes *laïques* tout du moins, puisque les hiérodules, les prostituées sacrées qui desservaient le temple d'Aphrodite érigé sur l'Acrocorinthe, dépassaient, au dire de Strabon, le millier[7]. On ne peut cependant qu'accorder à Robert Flacelière la parfaite compatibilité de cette présence de courtisanes au Jardin avec la dichotomie qu'Épicure avait établie entre le physique et le sentiment dans l'amour : considérées du point de vue de la liberté de leurs mœurs (et non de leur vénalité), les courtisanes étaient en quelque façon disposées en faveur de la vraie doctrine,

1. D. L., X, 5-6.
2. Cf. D. L., X, 5.
3. Athénée, *Banquet des Sophistes*, XIII.
4. D. L., V, 1.
5. Dans le même passage, Diogène Laërce – tout en mettant la chose sur le compte de la calomnie – rapporte qu'on avait attribué à Épicure « cinquante lettres obscènes » (X, 3), que celui-ci aurait « livré un de ses frères à la prostitution » (X, 4), etc.
6. Athénée, *Banquet des Sophistes*, XIII.
7. Strabon, *Geogr.*, VIII, 378.

puisqu'elles ne laissaient pas de borner la relation amoureuse à la seule relation charnelle[1].

Il est encore plus évident que la présence en nombre de ces hétaïres, et plus généralement de *femmes* au Jardin d'Épicure, fut largement facilitée par la consigne d'abstention politique que ce philosophe avait délivrée : puisque l'éducation philosophique ne vise plus à former des hommes publics, le groupe des disciples s'ouvre aux femmes[2]. La définition de l'ataraxie comme effet purement interne de la paix de l'âme (et non comme conséquence de biens extérieurs, tels que la réussite militaire, politique et familiale) ainsi, d'ailleurs, que la critique épicurienne de la téléologie (n'ayant pas été créés par les dieux, ni les hommes ni les femmes n'ont été destinés par eux à une *fonction* spéciale) : ce sont là deux principes de l'épicurisme qui ont pu, eux aussi, justifier ce traitement presque identique qui fut réservé à la femme et à l'homme dans le Jardin[3]. Et l'on peut voir les marques d'un respect des femmes fort moderne, et très peu répandu en son temps, dans le fait que celles d'entre elles qui fréquentaient assidûment l'école semblent avoir pu prétendre à une sorte de présidence temporaire qui revenait par rotation à l'un ou l'autre des amis[4].

L'amitié, principe de philanthropie ?

« Comme Épicure recommande l'amitié d'un individu avec un autre, il ne pouvait pas ne pas recommander soit par ses préceptes, soit par ses actions, l'amitié de tous les hommes entre eux », écrivait Guyau au siècle dernier[5]. Il y a lieu de se demander, en effet, si l'amitié *privée*, telle qu'on l'a conçue au Jardin, peut, en droit, s'élargir de proche en proche, au point de se transmuer – par simple extension au grand nombre – en un sentiment de philanthropie universelle. C'est

1. Cf. Flacelière (R.), *L'Amour en Grèce*, op. cit., p. 135.
2. Cf. Festugière (A.-J.), *Épicure et ses dieux*, op. cit., p. 40. — Souvenons-nous de l'anecdote relative à l'Arcadienne Axiothéa qui, après avoir lu une partie de la *République*, n'avait dû qu'à un déguisement masculin la faveur de pouvoir s'infiltrer parmi les auditeurs de l'Académie (cf. Aristote, *Nérinthos*, frag. 64 Rose).
3. Cf. Snyder (J.), "Lucretius and the status of women", *The Classical Bulletin*, LIII, 1976, 17-19.
4. Cf. Jensen, p. 12, col. II, 12 sq. (= éd. de la *Lettre à Idoménée : Ein neuer Brief Epikurs ;* Abh. Göttingen, Phil.-Hist. Kl., III, 5, Berlin, 1933). — Ce passage, dont Festugière donne une traduction (*in : Épicure et ses dieux*, op. cit., p. 42), évoque en effet les insultes de Timocrate contre la secte : celui-ci tenait pour ignominieux qu'une femme (Léontion), non mariée de surcroît, ait « reçu pour quelques temps [c'est ainsi que F. traduit διά χρόνου] la présidence sur les autres disciples ».
5. Guyau (J.-M.), *La Morale d'Épicure*, op. cit., p. 142.

précisément pour répondre positivement à une telle question que Mme G. Rodis-Lewis et d'autres interprètes évoquent le passage où Diogène Laërce déclare que « le nombre des amis [d'Épicure] est si grand qu'on pourrait les compter par villes entières »[1]. Diogène Laërce ajoutait d'ailleurs aussitôt – mais dans le contexte d'un portrait purement psychologique de la personne d'Épicure – que sa *philanthropie* était universelle (καθόλου ἡ πρὸς πάντας αὐτοῦ φιλανθρωπία)[2]. Argument plus décisif, sans nul doute : Diogène d'Œnoanda, lorsqu'il suggère l'unité de l'humanité par simple élargissement de l'amitié épicurienne, désigne le monde (κόσμος) comme notre commune *demeure* (οἶκος), et use pour ce faire d'un terme fort proche de celui qu'employait Épicure dans la *Sentence Vaticane 52 ;* « l'amitié, selon cette sentence, mène sa ronde autour du monde (οἰκουμένη), comme un héraut nous appelant tous à nous réveiller pour nous estimer bienheureux »[3]. L'amitié semblerait ainsi pouvoir devenir le principe d'une société plus vaste[4]. Aux « banquets épicuriens » dont fait état un précieux papyrus[5], les disciples sont censés « inviter [les dieux] à festoyer dans la joie (εὐωχεῖσθαι γελανῶς), de même que tous les membres de la famille épicurienne (τοὺς κατὰ τὴν οἰκίαν) », et n'omettre non plus « absolument *aucun des gens du dehors* (οἱ ἔξωθεν), pour autant que ceux-ci sont bien disposés à l'égard d'Épicure et de ses amis »[6]. Et tout cela paraît de nature à nous conforter dans l'idée que les sectateurs du Jardin entendaient susciter un très large prosélytisme autour d'eux et convertir le plus grand nombre possible de non-initiés au salut.

Ainsi, l'aspect impolitique de l'amitié épicurienne, pour essentiel qu'il paraisse à nos yeux, pour scandaleux qu'il ait pu paraître en son temps, ne doit point nous masquer toutefois l'inflexion égalitariste et,

1. D. L., X, 113 ; cité par G. Rodis-Lewis, *in : Épicure et son école,* Paris, Gallimard (coll. Idées), 1975, p. 363.

2. D. L., X, 9-10.

3. *Sentence Vaticane 52 :* Ἡ φιλία περιχορεύει τὴν οἰκουμένην κηρύττουσα δὴ πᾶσιν ἡμῖν ἐγείρεσθαι ἐπὶ τὸν μακαρισμόν. — Le fragment de Diogène d'Œnoanda évoqué ici est le frag. 25 Chilton.

4. Cf. Fraisse (J.-C.), *Philia...*, op. cit., p. 319. — F. Giancotti a tout particulièrement insisté sur l'impossibilité qu'il y a à traiter *isolément* des textes épicuriens relatifs au repliement de la personne humaine sur soi ; il soutenait que « la borne de la *philia* n'est autre que son extension universelle » (*Il Preludio di Lucrezio,* Messine, D'Anna, 1959, p. 127-128).

5. Vogliano (A.), *Epicuri et Epicureorum scripta in herculanensibus papyris servata,* p. 70, frag. 8, col. I, 1 sq.

6. Nous empruntons ici sa traduction à Festugière : *Épicure et ses dieux,* op. cit., p. 33-34.

partant, cosmopolitique que recélait ce sentiment tel qu'on le prônait et tel qu'on le pratiquait dans l'école[1].

3. Amitié et utilité

Amitié et lien social ont, certes, la même origine : le *besoin* (χρεία)[2] ; mais l'amitié présente ce notable avantage qu'elle procure, dans les limites de cette vie, la plus grande sécurité qui s'y puisse obtenir. Car l'homme n'étant par nature ni particulièrement doux ni sociable[3], c'est la possession d'un ami – de quelqu'un qui ne nous craint pas et qu'en retour on ne craint pas – qui parachève notre sagesse et nous tranquillise à l'égard des autres. « Dans la pauvreté comme dans toute autre infortune, enseignait déjà Aristote, les hommes pensent que les amis sont l'unique refuge »[4]. Aux yeux de l'épicurien – qui, lui, ne croit point à la sociabilité naturelle des humains – les amis, comme l'écrit Bailey, font en quelque sorte office de sauvegarde *(bodyguard)* contre les agressions des autres[5]. Ils garantissent notre sûreté[6] : ce sont nos *somatophylaques,* – c'est-à-dire nos gardes du corps[7]. « Nous n'avons pas tant besoin des services de nos amis que d'être assurés qu'ils seraient prêts à nous servir », affirme la *Sentence Vaticane 34.* Ce qui compte en amitié, c'est en effet la πίστις, la foi, la confiance en l'éventualité d'un secours[8], – tout de même qu'une « ferme confiance » (πίστις βέβαιος) résulte, selon l'auteur de la *Lettre à Pythoclès,* de la connaissance des phénomènes célestes[9]. Ainsi, la *prudence* qui calcule nous conseille-t-elle de nous procurer des amis en tant que valeurs fiduciaires pour l'avenir[10].

1. Comme nous-même le faisons ici, C. Garcia Gual parle tout à la fois (*in :* "Epicuro, el liberador", *Estudios Clásicos,* XIV, 1970, 379-408) de l'amitié épicurienne comme d'*una virtud necesaria para la felicidad, [pero] disociada de la vida politica* et de la philosophie du Jardin comme d'un *cosmopolitismo nuevo para el mundo griego.*

2. Cf. *MF XXIV* et *XXXIX ;* cf. également : D. L., X, 120 [= Us. 540].

3. Cf. Us. 551 ; ainsi que : Épictète, *Entretiens,* II, 20, 6 [= Us. 523].

4. Aristote, *Éth. Nic.,* VIII, 1, 1155 a 12-13.

5. Bailey (C.), *The Greek atomists and Epicurus,* op. cit., p. 519.

6. Cf. Cicéron, *De fin.,* II, XXVI, 83.

7. *Somatophylaque :* on sait que c'est là le titre qu'avaient reçu en partage une dizaine des plus proches séides d'Alexandre le Grand : ils ne formaient pas seulement un état-major, mais une sorte de ministère.

8. La *Sentence Vaticane 34* parle, en effet, de la « confiance au sujet de l'aide » (ἡ πίστις τῆς περὶ τῆς χρείας) que pourraient nous apporter nos amis.

9. *Pyth.,* § 85.

10. Cicéron, *De fin.,* I, XX, 66 : *ratio ipsa monet amicitias comparare.*

Il va sans dire que ces principes – sitôt qu'on les a rapportés à l'idéal de sagesse que prônait Épicure – se révèlent parfaitement exempts de tout élément de bassesse ou de vulgarité[1] ; l'ami est *utile* au sage, mais non pas au sens où on l'entend communément : celui-ci n'a nullement besoin d'un appui politique, car il ne se prête point à la vie publique ; il n'a pas besoin de protection complaisante, car il ne commet aucune action qui aille contre les coutumes ni les lois ; il n'a pas de besoin d'argent : pour vivre, il lui suffit de peu. Mais si, malgré tout cela, et pour des causes absolument indépendantes de sa volonté propre, le sage se trouve dans le besoin, – alors il pourra compter sur l'ami *à coup sûr*[2].

L'égoïsme, l'amitié et l'utile

« A propos de l'amitié, note cependant Arrighetti, le problème est toujours actuel de savoir comment celle-ci peut être compatible *(armonizzarsi)* avec l'ensemble du système éthique épicurien, lequel est fondé sur des principes égoïstes et utilitaristes »[3]. Car le même Épicure qui affirme que le sage sera disposé à prendre des risques[4], voire même à *mourir* pour l'ami[5], place l'origine de l'amitié dans le besoin d'une aide et un calcul d'utilité[6]. « L'épicurien, écrit Guyau, a besoin de l'amitié, et l'amitié elle-même a besoin, pour subsister, de désintéressement : voilà la difficulté »[7]. Un service que l'on rend en ne pensant qu'à soi n'est pas un bienfait véritable, mais paraît plutôt tenir du *placement,* ainsi que le remarquait Cicéron[8]. Comment, par conséquent, éliminer ce *moi* qui, après avoir été à l'origine de l'amitié, doit nécessairement s'effacer sous peine de la compromettre gravement ?

S'il est avéré que certaines déclarations doctrinales ouvertement scandaleuses ne devaient guère avoir de conséquences dans le commerce qu'avaient quotidiennement entre eux les habitants du Jardin[1], l'hétérodoxie de la solution selon laquelle l'utilité n'aurait part à l'amitié qu'au moment de son *surgissement* paraît toutefois incontestable. — Épicure, affirme clairement Cicéron, se bornait à considérer que l'amitié est inséparable du plaisir et que la raison pour laquelle il faut la cultiver est que, sans elle, il n'est pas possible de vivre en sûreté et sans inquiétude[2].

1. Cf. ARRIGHETTI (G.), *Epicuro. Opere*[1], op. cit., p. XXIV.
2. Les épicuriens, écrit Diogène Laërce (X, 10), se soutenaient les uns les autres dans les malheurs publics.
3. ARRIGHETTI (G.), *Epicuro. Opere*[1], op. cit., p. XXIII.
4. Cf. *Sentence Vaticane 28.*
5. D. L., X, 121 [Us. 590] : καὶ ὑπὲρ φίλου ποτὲ τεθνήξεσται [τὸν σοφὸν Ἐπικούρῳ δοκεῖ].
6. Cf. *Sentence Vaticane 23* : « Toute amitié est par elle-même désirable ; pourtant elle a eu son commencement dans l'utilité » (Πᾶσα φιλία δι' ἑαυτὴν αἱρετή· ἀρχὴν δὲ εἴληφεν ἀπὸ τῆς ὠφελείας).
7. GUYAU (J.-M.), *La Morale d'Épicure,* op. cit., p. 134.
8. CICÉRON, *De fin.,* II, XXXV, 116 : *nec... beneficium..., sed faeneratio.*

Pour être le premier principe de l'amitié, l'utilité n'en constitue pas pour autant le moteur *unique :* elle l'accompagne toujours, mais « ni celui qui cherche partout l'utilité ne peut être ami, ni celui qui ne l'associe jamais à l'amitié, *car le premier fait marché de ses sentiments* (ὁ μὲν γὰρ καπηλεύει τῇ χάριτι τὴν ἀμοιβήν), et l'autre nous prive de tout bon espoir pour l'avenir »[3]. Ce sont « des Épicuriens plus récents » *(horum recentiorum),* poursuit Cicéron, qui ont formulé un accommodement du type de celui qu'on a dit : « au début, c'est une considération d'intérêt qui fait qu'on recherche un ami ; puis l'habitude aidant, l'ami vient à être aimé, comme tel et par soi, en l'absence même de tout espoir de plaisir »[4]. Si c'est bien *« pour le plaisir »*[5] que l'amitié a été initialement recherchée, le progrès même de ce commerce créerait, selon ces épicuriens dissidents (ou tout du moins hétérodoxes), une telle intimité que « même si l'amitié n'apporte aucun avantage, les amis ne laissent pas eux-mêmes de s'aimer à cause d'eux-mêmes »[6].

1. Cf. par ex., des témoignages tels que celui de Cicéron lui-même (*De fin.,* II, XXV, 81) : « Certains Épicuriens vivent [...] de telle sorte que leur vie est la réfutation de leur langage. Et alors que tous les autres hommes passent pour être meilleurs en paroles qu'en actes, ceux-ci me paraissent être meilleurs en actes qu'en paroles » ; cf. également : *ibid.,* II, XXI, 99.
2. CICÉRON, *De fin.,* II, XXVI, 82 : *E quibus unum mihi videbar ab ipso Epicuro dictum cognoscere, amicitiam a voluptate non posse divelli ob eamque rem colendam esse, quod, cum sine ea tuto et sine metu vivi non posset, ne iucunde quidem posset.* — Cf. à ce propos : RIST (E. J.), *Epicurus. An Introduction,* op. cit., p. 130.
3. *Sentence Vaticane 39.* — Car la certitude de ce qu'un ami nous secourra au besoin ne peut reposer que sur la certitude de ce qu'il espère de nous *la même chose.*
4. CICÉRON, *De fin.,* II, XXVI, 82 : *primo utilitatis causa amicum expeti, cum autem usus accessisset, tum ipsum amari per se, etiam omissa spe voluptatis.*
5. *Ibid.,* I, XX, 69 : *propter voluptatem.*
6. *Ibid.,* I, XX, 69 : *... ut, etiamsi nulla sit utilitas ex amicitia, tamen ipsi amici propter se ipsos amentur.*

Cette doctrine qui, ajoute l'orateur, *« n'a jamais été formulée, que je sache, par Épicure lui-même »* [1], présente – du point de vue du système – l'extrême inconvénient de supposer qu'une action droite est quelquefois possible sans l'attente ni la recherche d'aucun plaisir. Certes, elle asseoit l'amitié sur l'*habitude,* qui est une garantie tenace et moins sujette à variation que la volonté libre [2], et pourrait, en outre, invoquer l'expérience pour tenter de se justifier : un objet, un être aimés d'abord pour autre chose finissent par être aimés pour eux seuls, et de moyens qu'ils étaient, ils deviennent à nos yeux des fins. C'est au point que Guyau refusait qu'on déclarât cette théorie contradictoire avec l'esprit de la doctrine d'Épicure : car elle prend appui sur un fait d'observation indéniable – le développement de notre affection pour un être à mesure que nous avons commerce avec lui [3].

Il reste néanmoins qu'une telle manière de voir nous incite à placer le couronnement d'une sagesse qui prétendait nous faire retrouver la nature dans une invite... à oublier celle-ci derechef, du fait qu'on nous propose ici la pratique d'une amitié désintéressée, gratuite, *non-utilitaire,* – au moins à partir d'un certain degré.

Aussi, d'autres sectateurs d'Épicure auraient proposé, pour leur part, une théorie de l'amitié selon laquelle « il se fait entre les sages une sorte de *pacte (foedus quoddam),* les obligeant à avoir, à l'égard de leurs amis, les mêmes sentiments qu'ils ont pour eux-mêmes » [4]. Mais le principal défaut d'un tel "pacte" amical, c'est qu'il n'a pas vraiment de caractère *obligatoire.* Si on demande quelle est sa raison d'être, il n'en peut avoir d'autre que la recherche du bonheur : il n'aura donc pas non plus d'autre raison de durer [5]. Et l'intérêt qui l'a formé pourra tout aussi bien le rompre, dès que se fera jour un intérêt plus grand. Métrodore, après tout, considérait comme Hobbes que l'homme – dans

1. CICÉRON, *De fin.*, II, XXVI, 82. — Quant à Torquatus, lorsqu'il la présentait dans un exposé parallèle (*ibid.*, I, XX, 69), il l'attribuait à des épicuriens « qui se laissent un peu trop intimider par les criailleries » des adversaires de l'école.

2. *Volonté libre,* sur laquelle repose la théorie du "pacte amical" qu'on va étudier ci-après.

3. Cf. GUYAU (J.-M.), *La Morale d'Épicure,* op. cit., p. 141. — Cf. également : CICÉRON, *De fin.*, I, XX, 69 : « si en effet des lieux, des sanctuaires, des gymnases, un champ de manœuvres, si des chiens, si des chevaux deviennent souvent des objets d'attachement par l'habitude *(consuetudo)* qu'on a de se divertir aux exercices ou à la chasse, combien plus aisément et plus légitimement cela aura-t-il pu se produire par l'habitude des rapports entre les hommes ? » *(quanto id in hominum consuetudine facilius fieri potuerit et iustius ?).*

4. CICÉRON, *De fin.*, II, XXVI, 83.

5. Cf. GUYAU (J.-M.), *La Morale d'Épicure,* op. cit., p. 139.

l'état de nature – est un loup pour l'autre homme [1]. « Les lois ôtées, il y a des ongles de lions, des dents de loups, des ventres de bœufs, des cols de chameaux : assurément, sans les contrats et sans les lois, nous nous mangerions les uns les autres », concluait le compagnon d'Épicure [2]. Et c'est une fois de plus les bêtes – qui, « faute de savoir écrire ou parler, ... enseignent et prêchent telles opinions et telles doctrines par beuglements, hennissements et braiments » – car « toute leur voix est pour leur ventre et pour la volupté de la chair » [3].

L'ami comme un autre moi-même

Giussani opposait naguère à l'interprétation strictement utilitaire de Zeller la déclaration d'Épicure selon laquelle « toute amitié est par elle-même désirable » (δι' ἑαυτὴν αἱρετή) [4]. R. Amerio (reprenant, d'ailleurs, une critique qu'on trouverait déjà dans le *Contre Colotès* de Plutarque) [5], a considéré, au contraire, que la doctrine, parce qu'elle repose fondamentalement sur l'amour de soi *(filauzia radicale),* ne parvient jamais à dépasser de façon logiquement cohérente l'égoïsme qu'elle a adoptée pour premier postulat [6]. Quant à Bailey, il avançait, sans trop paraître y croire, une solution qui ne manquait point d'élégance : l'altruisme, déclarait-il, n'est « après tout que la forme supérieure de l'égoïsme » [7]. Peut-être, alors, la liaison des principes hédonistes (sur lesquels repose le système) avec la pratique de l'amitié désintéressée est-elle, tout compte fait, assurée par la thèse selon laquelle « il est plus *plaisant* de donner que de recevoir » [8]. Mais

1. Th. HOBBES emprunte, on le sait, dans son *De Cive (Epître dédicatoire),* la formule de Plaute (*Asinaria,* v. 477) : *lupus est homo homini,* et la déclare applicable aux rapports des cités entre elles comme à ceux des concitoyens.

2. PLUTARQUE, *Adv. Colot.*, 1125 b.

3. *Ibid.*, 1125 b : καὶ ταῦτα τὰ πάθη καὶ τὰ δόγματα λόγων καὶ γραμμάτων ἀπορίᾳ τὰ θηρία βρυχήμασι καὶ χρεμετισμοῖς καὶ μυκήμασι δηλοῖ, καὶ πᾶσα φωνὴ γαστρός ἐστιν αὐτοῖς καὶ σαρκὸς ἡδονὴν ἀσπαζομένη καὶ σαίνουσα παροῦσαν ἢ μέλλουσαν.

4. *Sentence Vaticane 23* (déjà citée à la note 6 de la p. 160) : « Toute amitié est par elle-même désirable ; pourtant elle a eu son commencement de l'utilité », ce qui signifie seulement, selon nous, que l'amitié est nécessaire au *bonheur* (lequel ne s'obtient certes point par flatterie, entregent ou relations fausses), mais que celle-ci – comme tout ce qui est désirable – n'en dérive pas moins de l'utilité. — Cf. GIUSSANI (C.), *Studi lucreziani,* Turin, Lœscher, 1896, *Introduzione,* p. LXXXI ; cf. également : *MF XXIII.*

5. PLUTARQUE, *Adv. Colot.*, 1111 b.

6. AMERIO (R.), *L'Epicureismo,* Torino, 1953, p. 95.

7. BAILEY (C.), *The Greek atomists and Epicurus,* op. cit., p. 527-528.

8. PLUTARQUE, *Philosophandum esse cum principibus,* 778 c [= Us. 544] : Ἐπίκουρος τἀγαθὸν ἐν τῷ βαθυτάτῳ τῆς ἡσυχίας ὥσπερ ἐν ἀκλύστῳ λιμένι καὶ κωφῷ τιθέμενος, τοῦ εὖ πάσχειν τὸ εὖ ποιεῖν οὐ μόνον κάλλιον ἀλλὰ καὶ ἥδιον

Épicure ne saurait néanmoins, selon Cyril Bailey, être totalement exempté du reproche d'"inconsistance" que nombre d'interprètes lui ont adressé sur ce point[1]. — On peut enfin parler, avec Carlo Mazzantini, d'une « structure antisolipsiste de l'intimité humaine » dans l'éthique d'Épicure, d'une sorte d'*être-pour-autrui* gisant au cœur de l'atome égoïste, – quitte à paraître user, toutefois, de concepts nés sur le sol de l'idéalisme moderne plus que sur celui de la sagesse grecque[2]. L'utilitarisme ne serait jamais, selon cet auteur, qu'une *technique* visant à « la conservation ou bien à la restauration d'une générosité constitutive qui serait propre à la "conscience" de certains composés atomiques »[3]. La joie de vivre qui se déploie librement, on l'a vu, lorsqu'aucune douleur ne nous trouble serait tout aussi bien « ouverture originaire » à l'altérité qu'adhésion à l'ordre du monde[4]. — En s'appuyant sur le libellé de la *Maxime fondamentale XXVIII*[5], Arrighetti a proposé une interprétation qui va rigoureusement dans le même sens. Dans cette maxime, Épicure déclarait que c'est *la même connaissance* « qui nous fait avoir conscience que rien d'éternel, ni rien de longue durée, n'est à craindre » et que, dans les choses dont les durées sont limitées, c'est l'amitié qui constitue le meilleur gage de notre sécurité[6]. En présentant ainsi en parallèle la *physiologie,* instrument indispensable pour vaincre nos plus grandes terreurs, et la *philia,* qui nous est un atout éminemment utile pour combattre des maux de moins grande envergure[7], Épicure pourrait fort bien concevoir qu'en amitié il en va de même qu'en philosophie et que le

εἶναί φησι. χαρᾶς γὰρ οὐδὲν οὕτω γόνιμόν ἐστιν ὡς χάρις. — Cf. également : *Sentence Vaticane 44,* ainsi que : BAILEY (C.), *The Greek atomists and Epicurus,* op. cit., p. 519.

1. *Ibid.*, p. 519.

2. MAZZANTINI (C.), "La struttura antisolipsistica dell'intimità umana, nella filosofia morale di Epicuro", *Atti della Accad. delle Scienze di Torino,* 99, 1965, 763-776.

3. *Ibid.*, p. 776.

4. *Ibid.*, p. 769-771. — Il est d'ailleurs notable que chez les dieux aussi existe l'amitié car, nous dit Philodème (*De dis,* III, p. 15, col. c, frag. 84 Diels), faute de cela, leur béatitude ne serait point parfaite (οὐκ ἂν ἦσαν τέλειοι κατ' εὐδαιμονίαν).

5. *Maxime Fondamentale XXVIII :* Ἡ αὐτὴ γνώμη θαρρεῖν τε ἐποίησεν ὑπὲρ τοῦ μηθὲν αἰώνιον εἶναι δεινὸν μηδὲ πολυχρόνιον, καὶ τὴν ἐν αὐτοῖς τοῖς ὡρισμένοις ἀσφάλειαν φιλίας μάλιστα κατεῖδε συντελουμένην.

6. Cf. ARRIGHETTI (G.), "Philia e Physiologia : i fondamenti dell'amicizia epicurea", *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici,* I, 1978, 49-63.

7. Cf. CICÉRON, *De fin.,* I, XX, 66-67 : *nam cum solitudo et vita sine amicis insidiarum et metus plena sit...*

plaisir est donné *d'emblée,* et non point au terme d'un effort antécédemment consenti[1]. Si l'amitié concourt, au même titre que la physique, à dissiper les craintes des mortels, alors, écrit Arrighetti, Épicure « fait en sorte que l'homme retrouve les fondements et l'exigence de [ce sentiment] dans sa nature même »[2]. L'aporie de l'égoïsme présent en chaque homme et de l'altruisme amical serait ainsi levée en ceci que chercher un ami, ce serait, à la fois, retrouver la nature et gagner aussitôt le salut *personnel.*

Il reste qu'une telle analyse s'oppose expressément à un passage de la *Vie d'Épicure* qui distingue fort clairement les *fondations* de l'amitié des *fruits* de l'amitié : de même qu'il faut ensemencer la terre afin de pouvoir récolter, il faut bien « poser d'abord (δεῖ μέντοι προκατάρχεσθαι) les fondations » de l'amitié pour parvenir à la plénitude du bonheur, avait affirmé Épicure. En outre, les interprétations de ce type – celle, surtout, de Mazzantini – ne laissent pas de présenter un grave inconvénient puisqu'elles réintroduisent de façon plus ou moins subreptice la notion de *sociabilité naturelle,* dont Épicure a explicitement nié qu'elle pût fonder une explication satisfaisante des relations interhumaines[3]. En tâchant de présenter l'amitié comme une *intentionnalité,* elles signalent à juste raison que l'amitié épicurienne est bien l'objet d'un désir naturel et nécessaire, mais elles tendent à passer sous silence le fait que ce sentiment est initialement l'objet d'un *calcul* rationnel et qu'il est en outre bien vite *saturé* par la possession de quelques amis, – autrement dit qu'il ne peut en toute rigueur se laisser comparer avec une espèce de sociabilité commençante.

Aussi vaut-il mieux insister, croyons-nous, sur ce que l'amitié nous attachant à l'*être* d'un autre – et non aux vains fantômes que suscitent généralement les passions – les contacts répétés entre les amis ne demeurent pas sans conséquences *sur leurs compositions atomiques respectives.* La longue fréquentation de deux êtres se solde toujours, en

1. Cf. *Sentence Vaticane 27 :* « Dans les autres occupations, une fois qu'elles ont été menées à bien avec peine, vient le fruit ; mais, en philosophie, le plaisir va du même pas que la connaissance : car ce n'est pas après avoir appris que l'on jouit du fruit, mais apprendre et jouir vont ensemble ». — La même hypothèse que celle d'Arrighetti est développée par Rist, *in : Epicurus. An Introduction,* op. cit., p. 132 : *perhaps... [friendship] ... leads directly and without intermediaries to the acquisition of pleasure.*

2. ARRIGHETTI (G.), "Philia e Physiologia...", art. cit., p. 59.

3. Cf. LACTANCE, *Divin. Instit.,* III, 17, 42 [= Us. 523] : *dicit Epicurus [...] nullam esse humanam societatem : sibi quemque consulere.*

effet, au point de vue des transferts d'atomes, par des échanges mutuels de substance et par une identification organique partielle des individus concernés[1]. Plus j'ai de relations suivies avec quelqu'un ou quelque chose, plus les mouvements de nos atomes respectifs s'accordent mutuellement entre eux et plus nos canaux se conforment aux flux émanant de l'individu ou de la chose qu'assidûment nous fréquentons. Ainsi serait fondée dès le niveau de la physique la thèse selon laquelle les amis demeurent des amis indépendamment de l'éloignement, alors qu'il en va tout autrement, selon les épicuriens, en amour[2]. Si l'on veut suivre fidèlement le conseil méthodologique de Bailey qui enjoignait d'aborder toujours les dogmes enseignés dans l'école en les rapportant aux mouvements éternels des atomes dans le vide, il faudrait donc entendre à la lettre ce que Cesare Brescia écrivait métaphoriquement des amis : l'homme « projette l'image de lui-même dans le cœur de l'autre homme », et ce « dépassement de soi » *(superamento di sè)* constituerait une véritable « *extension* du moi » personnel *(estensione dell'io)*[3]. La méditation dans la compagnie de l'ami permet de dépasser l'égoïsme en ce sens qu'elle défait chaque jour un peu plus l'isolement, si l'on ose dire, *histologique* du moi. Que je puisse chérir mes amis à l'égal de ma propre personne signifie que ceux-ci sont en vérité mes *alter ego*[4] ; qu'ils sont des composés dont les atomes constitutifs ont mille et une fois permuté avec ceux de mon propre organisme, – des individus qui n'étant à mes yeux ni tout à fait moi-même ni tout à fait des autres, représentent en quelque façon les organes vitaux de ma joie.

Ce serait ainsi la trame de *nous-même* qu'à la longue nous retrouverions chez l'ami[5] : ainsi l'habitude accroît-elle, conformément à ce que montre chaque jour l'expérience, un plaisir d'abord purement égoïste *dont jamais toutefois ne se départit l'amitié,* puisque c'est une partie de notre substance que nous reconnaissons chez l'ami, – lequel se repaît de surcroît, comme nous-même et comme tous les sages, des « paroles d'or » d'Épicure[6], c'est-à-dire des mêmes nourritures spirituelles. L'ami s'incorpore ainsi... son ami ; il en conserve partiellement la substance, par-delà les *distances* qu'occasionnent l'éloignement ou la mort elle-même.

1. Cf. notre *Introduction,* p. 17. — Voyez aussi : *Adv. Colot.*, 1109 c, où Plutarque se moque de « ces proportions et convenances de pores ou petits pertuits des sentiments dont [les épicuriens] babillent tant » (trad. J. Amyot).

2. Cf. *Sentence Vaticane 18.*

3. Brescia (C.), "La φιλία in Epicuro", art. cit., p. 329.

4. Cf. Gemelli (B.), "L'amicizia in Epicuro", *Sandalion,* I, 1978, 59-72, qui insiste sur l'ὁμοιότης, c.-à-d. sur la relation de *similitude* partielle qui caractérise l'amitié.

5. Ne dit-on pas communément que les vieux époux en viennent à se ressembler *physiquement ?*

6. Cf. Lucr., *DRN,* III, 12.

4. Incivisme dans la république des lettres : le rire épicurien

Une philosophie scandaleuse

S'il n'est pas nécessairement révolutionnaire, le matérialisme, ainsi que le remarque Olivier Bloch, présente presque toujours « un caractère subversif et réducteur des idées reçues »[1]. En tant que tel, il fait donc aisément figure de « philosophie scandaleuse »[2]. L'épicurisme, doctrine impolitique, hédoniste et matérialiste, n'a nullement échappé à cette règle : Épicure fait encore scandale, écrivait O. Gigon, au milieu de ce XX^e^ siècle[3].

On a vu quel ton de censeur Plutarque adoptait à l'égard des disciples et du maître lui-même[4]. Et, depuis les violentes attaques que le renégat Timocrate – le propre frère de Métrodore – avait lancées contre l'école qu'il venait juste de quitter[5], nombre d'adversaires d'Épicure, plutôt que de tenter de le réfuter dans les règles, le traitèrent d'"efféminé" ou de "voluptueux" et prétendirent réduire son œuvre à n'être qu'un vulgaire « manuel du plaisir »[6]. Cicéron n'est pas loin de lui faire endosser parfois le rôle d'un « précepteur de vice »[7] : et cent autres après lui ne pourront se le figurer autrement. La brièveté de son séjour à Lesbos (il y aurait ouvert une école en – 311, puis aurait quitté l'île l'année suivante) donne d'ailleurs à penser qu'il y fut reçu très froidement, sinon avec hostilité, et qu'il dut très tôt affronter des accusations tendant à envelopper d'un parfum de soufre et d'opprobre sa personne et son enseignement[8]. C'est que le mot

1. Bloch (O.-R.), *Le Matérialisme,* Paris, P.U.F. (Que sais-je ?), 1985, p. 12.

2. *Ibid.*, p. 9.

3. Gigon (O.), "L'étude de la philosophie antique", *Diogène,* n° 3, juillet 1953.

4. Voir ci-dessus, en partic. : p. 46 et *passim.*

5. Cf. D. L., X, 5-6.

6. Toutes ces épithètes se trouvent chez Cicéron ; pour : *mollis et voluptarius,* cf. *Tusc.*, V, XXXI, 88 ; pour : *liber... confertus voluptatibus,* cf. *ibid.*, III, XIX, 44.

7. Cf. Cicéron, *In Pis.*, 28, 69.

8. Nous prenons la liberté de renvoyer à notre édition des *Lettres* d'Épicure (trad. d'O. Hamelin, revue et corrigée) ; Paris, Nathan (Les Intégrales de Philo), 1982. — Nous tâchions d'y recenser (p. 23-24) une série de thèses épicuriennes *scandaleuses,* à n'en pas douter, aux yeux des contemporains de notre philosophe :

– l'univers est infini (*Hér.*, § 41) ;

"plaisir", comme le soulignait Cicéron, « a quelque chose d'odieux, de mal famé, de suspect »[1]. C'est, au fond, qu'Épicure, comme l'a écrit Nizan, se moquait des "règles du jeu" : Épicure n'était pas "distingué"[2]. Et le *rire* – un rire étroitement solidaire d'une âpre critique du langage – dut fréquemment fournir l'arme la plus convenable dans ce combat que lui refusaient par avance des interlocuteurs dont la plupart n'hésiteront guère qu'entre deux attitudes envers lui : l'invective ou l'autodafé.

Rire et polémique en philosophie

A trop en faire mention sans l'analyser plus avant, on court le risque de donner du rire épicurien une présentation quelque peu pontifiante et, sans nul doute, édulcorée. Nous ne pouvons croire que ce rire qu'Épicure prescrit au disciple – « il faut rire en philosophant... », déclare la *Sentence Vaticane 41*[3] – puisse être réduit tout de go à la bruyante exultation que provoquerait chez le sage le spectacle édifiant de la stupidité de la foule. Et l'on n'a pas non plus affaire à la sonore inanité d'un contentement ostentatoire : satiété n'est pas suffisance.

S'il est vrai qu'il exprime aussi la joyeuse béatitude du sage, le rire épicurien a souvent – et, peut-être, originairement – une fonction délibérément *polémique*[4] : et les adversaires de l'école n'ont pas manqué de s'irriter de l'incongruité d'une ironie si corrosive qu'elle semblait devoir subvertir jusqu'aux fondements du *consensus* philo-

– les mondes existent en nombre infini (*Hér.*, § 45 ; *Pyth.*, § 89) ;
– notre monde périra (*Hér.*, § 73-74 ; *Pyth.*, § 88-90) ;
– le vide existe (*Hér.*, § 40) ;
– les dieux ne se soucient pas des affaires humaines (*Mén.*, § 123 ; *MF I*) ;
– notre âme est de nature matérielle (*Hér.*, § 63-67) ;
– la mort est comparable à un sommeil éternel (*Mén.*, § 124-125 ; *MF II*).

1. CICÉRON, *De fin.*, II, IV, 12 : *[Voluptas] ... invidiosum nomen est, infame, suspectum.* — Le mot de "plaisir", dit encore Cicéron, « manque de noblesse » (*ibid.*, II, XXIII, 75 : *verbum ipsum voluptatis non habet dignitatem*).

2. NIZAN (P.), *Les Matérialistes de l'Antiquité*, op. cit., p. 22.

3. Le grec dit : Γελᾶν ἅμα δεῖ καὶ φιλοσοφεῖν... (« il faut rire et ensemble philosopher... », ainsi que traduit M. Conche : *Épicure. Lettres et maximes*, op. cit., p. 257).

4. « Le sage, déclarait d'ailleurs Épicure, se divertira au besoin aux dépens de quelqu'un, mais dans le but de le redresser » ; D. L., X, 121 [= Us. 592] : καὶ ἐπιχαρήσεσθαί τινι ἐπὶ τῷ διορθώματι [τὸν σοφὸν Ἐπικούρῳ δοκεῖ]. — En ce qui concerne la *polémique* proprement dite, cf. (pour ce qui est de Lucrèce) l'article de R. D. BROWN, "Lucretian ridicule of Anaxagoras", *Classical Quaterly*, 1983, 146-160, où l'auteur souligne à quel point les vers I, 875-920 du *De rerum natura* sont animés par les jeux de mots, l'ironie et par la parodie presque grotesque dont l'enseignement d'Anaxagore fait les frais.

sophique et récuser, comme par avance, toutes les autorités et les valeurs maîtresses du panthéon spiritualiste. Le *flatus vocis* que constitue l'Idée platonicienne, de même que ce par quoi les penseurs mégariques avaient tâché de faire valoir la thèse de l'incommunicabilité des essences, les interrogations et les prescriptions formulées par Socrate ainsi que les doctrines de ses disciples de Cyrène, – Épicure, ou du moins ses plus proches disciples, paraissent avoir pris le parti d'en *rire*, non sans aggraver par là-même le caractère quelque peu scandaleux de la philosophie du Jardin.

Ce n'est donc pas seulement le rire clair des hauteurs, mais c'est aussi le rire qui veut signifier la moquerie. Un rire qui fait sonner creux les idoles laisse souvent percer le mépris. Ce rire ne dit pas seulement la béatitude : l'indignation y a aussi sa part[1]. Olivier Bloch semble bien l'entendre de cette façon[2] : après avoir rappelé pour mémoire « l'image conventionnelle au travers de laquelle l'Antiquité opposait Démocrite qui rit à Héraclite qui pleure », il évoque, en effet, les sarcasmes adressés par l'épicurien Métrodore aux « graves figures des législateurs que la tradition bien-pensante enjoint de respecter » et conclut, à partir de là, que « le rire matérialiste est un rire *démystificateur* »[3].

***

Épicure, écrit par exemple Plutarque, a bien traité de la nature de l'âme et, partant, de celle de l'homme. Cependant, Colotès, son disciple, "se moque" le plus de Socrate et le "vilipende" le plus en ce qu'il a demandé ce que c'est que l'homme. Colotès « fait le niais », c'est-à-dire qu'il donne dans la fausse naïveté, en « affirmant que

1. Sur l'*indignation* épicurienne, cf. également : PHILODÈME, dont le traité *De Ira* (éd. Wilke) distingue la colère vaine d'une colère naturelle que seuls les méchants n'éprouvent pas et qui – *même chez le sage* – paraît inévitable. — Signalons au passage que, conformément à son souci de revenir au texte littéral des manuscrits, J. BOLLACK a rendu le καὶ μηδαμῇ λέγειν τὰς ἐκ τῆς ὀργῆς φιλοσοφίας φωνὰς ἀφιέντας de la *SV 41* par le français : « ...sans dire jamais les paroles de la colère en parlant selon la philosophie » (cf. *La Pensée du plaisir*, Paris, Éd. de Minuit, 1975, p. XXI et 483 sq.), au lieu qu'on traduit d'ordinaire : « ...et ne jamais cesser [λήγειν] de proclamer les maximes de la droite [τῆς ὀρθῆς] philosophie ». C'est là un exemple, parmi bien d'autres, des problèmes engendrés par une telle méthode lorsqu'elle est érigée en système : Philodème, voire Lucrèce lui-même, apparaissent assez vite à ce compte comme les premiers des "interprètes" ayant gauchi et dénaturé la pensée d'Épicure ; cf. à ce sujet la recension d'un précédent ouvrage de J. Bollack – *La Lettre d'Épicure* [1971] – par O.-R. BLOCH, *in : Revue philosophique de la France et de l'étranger*, CLXIII, 1973, 453-460.

2. BLOCH (O.), *Le Matérialisme*, op. cit., p. 11.

3. *Ibid.*, p. 11-12 ; souligné par nous.

[Socrate] ne le savait pas bien». Ce faisant, conclut Plutarque, le disciple étourdi «se moque aussi de son maître même»[1] : celui-ci n'avait-il point discouru, en effet, «de la substance de l'âme et du principe du composé»?[2] Or «celui qui cherche la nature de l'âme, cherche conséquemment aussi la nature de l'homme en son principal principe»[3]. — L'incompréhension est ici maximale : à la raillerie visant les abstractions spiritualistes, l'académicien Plutarque rétorque que disserter sur l'homme, c'est nécessairement disserter... sur les abstractions des spiritualistes. Il ne prend pas la peine de réfuter le *nominalisme* épicurien : il n'en conçoit pas même la possibilité[4]. En tout état de cause, l'irrespect de Colotès ne s'est pas limité, loin s'en faut, à la seule personne de Socrate. Outre qu'il se moque de «la plus digne et la plus divine» des sentences (le «Connais-toi toi-même», qui orne le fronton du temple d'Apollon à Delphes)[5], Colotès est encore présenté comme un homme «se jouant et se riant des Sophistes», et des Mégariques également[6]. Cela donne, – dans la belle langue de Jacques Amyot : «[Colotès] excite une tragédie contre Stilpon[7], et dit que la vie est ôtée et subvertie par lui», du fait que le Mégarique a soutenu que «l'un ne s'affirme point de l'autre»; comment donc vivrons-nous, poursuivait le malicieux polémiste, «si nous ne pouvons dire bon homme, ni homme capitaine, mais qu'il nous faille dire à part bon bon, et capitaine capitaine, ni dix mille chevaux ni ville forte, mais gens de cheval gens de cheval, et dix mille dix mille, et autant des autres?»[8].

Plutarque se scandalise, – réaction d'ailleurs assez naturelle au vu d'une joute si incongrue : comment, en effet, réfuter Ionesco...?

1. PLUTARQUE, *Adv. Colot.*, 1118 c-d : ἐν οἷς δὲ κομιδῇ διαγελᾷ καὶ φλαυρίζει τὸν Σωκράτην ζητοῦντα τί ἄνθρωπός ἐστι.

2. *Ibid.*, 1118 d.

3. *Ibid.*, 1118 d : ὁ ζητῶν ψυχῆς φύσιν ἀνθρώπου ζητεῖ φύσιν ἐκ τῆς κυριωτέρας ἀρχῆς.

4. Plutarque / Amyot résume dans une très belle formule le réalisme platonicien des essences : «chacun de nous est par participation de l'Idée d'une commune substance, l'image de ce qui nous baille sa similitude à notre naissance» (*Adv. Colot.*, 1116 a). Ce sont les germes d'un tel réalisme que Colotès devait repérer et railler chez Socrate. — Cf. RILEY (M. T.), "The Epicurean criticism of Socrates", *Phoenix*, XXXIV, 1980, 55-68.

5. PLUTARQUE, *Adv. Colot.*, 1118 c. — On sait que Plutarque fut lui-même désigné comme prêtre d'Apollon Pythien auprès du sanctuaire panhellénique de Delphes.

6. *Ibid.*, 1119 c.

7. Stilpon de Mégare (env. 360 / env. 280 av. J.-C.), – qui soutenait la théorie de l'incommunicabilité des essences.

8. PLUTARQUE, *Adv. Colot.*, 1119 d. — Cf. LONGO AURICCHIO (F.), "I filosofi megarici nella *Retorica* di Filodemo", *Bollettino del Centro intern. per lo studio dei Papiri ercolanesi*, V, 1975, 77-80.

Après avoir encore représenté au lecteur ce Colotès "se farçant" (κωμῳδῶν) du scepticisme d'Arcésilas[1] ainsi que de la doctrine des Cyrénaïques[2], il en vient enfin à dénoncer le dénigrement auquel l'*ensemble* des sectateurs d'Épicure vouent ceux qui, de son point de vue, font l'honneur des cités : les épicuriens, écrit-il, «ne nomment jamais les grands personnages qui se sont mêlés d'affaires, *sinon pour s'en moquer* ou pour abolir leur gloire»[3]. Ainsi, Métrodore, «en se moquant et gaudissant» (ἐξορχούμενος) des Solon et autres Lycurgue», a-t-il fait étalage d'un rire «servile, dissolu, et qui aurait besoin du fouet», et certainement pas d'un «rire libre»[4].

Aucun, parmi les nombreux récipiendaires des brocards épicuriens, n'est, aux yeux de Plutarque, plus digne de mépris que ceux-là mêmes qui ont "impudemment" et "superbement" accablé de sarcasmes les philosophes étrangers à leur secte[5]. C'est d'ailleurs dans cette courte idée, répétée comme en *leit-motiv*, que tient l'unité dramatique de l'écrit *Contre l'épicurien Colotès*. Colotès a ri de Socrate pour ce qu'il s'était demandé ce que c'est que l'homme : mais quels sont ces prétendus sages, rétorque le Chéronéen, qui «forgent et constituent la substance de l'âme en la chair»[6]? Colotès s'est gaussé sur le compte de Stilpon de Mégare, car celui-ci avait soutenu le dogme de la séparation des genres. — Mais n'est-ce pas un plus «grand et dangereux

1. PLUTARQUE, *Adv. Colot.*, 1120 d. — Arcésilas vécut entre 315 et 240 av. J.-C. : aucune représentation n'étant *compréhensive*, au sens où le prenait Zénon, il convient, selon lui, de suspendre notre assentiment *(= épochè)* à propos de chacune d'entre elles.

2. *Ibid.*, 1120 d.

3. *Ibid.*, 1127 a : τοὺς δὲ πολιτικοὺς ἄνδρας ἐπὶ γέλωτι καὶ καταλύσει τῆς δόξης ὀνομάζουσι μόνον.

4. *Ibid.*, 1127 b.

5. *Ibid.*, 1124 c. — K. Kleve, dans son exposé intitulé : "The Philosophical polemics in Lucretius. A Study in the History of Epicurean Criticism" *(in : Lucrèce. Huit exposés suivis de discussions* par D. J. FURLEY *et alii*, Genève, Fondation Hardt, 1977, p. 39-75), a fourni une liste cocasse de 17 épithètes dont furent affublés par l'école tels philosophes des autres sectes : ceux-ci, furent, notamment, déclarés ridicules ([31. 14] 5, 12; [31. 18] 12, 23 Arrigh.; PHILOD. *Po.* V 23, 20 Jensen; DIOG. ŒN. frag. 10 IV 3 Chilton), stupides (HERMARCHUS frag. 41, 24 Krohn; PHILOD. *Po.* V 12, 28 Jensen); ce furent aussi des charlatans (PLUT., *Adv. Colot.*, 1118 d), des esclaves (ÉPIC., *Pyth.*, § 93), sacrilèges (PHILOD., *Piet.*, 27, 21 [Gomperz p. 147]) ou fous furieux ([27.2] sq. Arrigh.; ÉPIC., *Pyth.*, § 113; PHILOD., *Po.* V 32, 27 Jensen; CIC., *De nat. deor.* I, XIV, 37). Et la liste n'est pas exhaustive...

6. PLUTARQUE, *Adv. Colot.*, 1118 d. — L'épicurien Zénon, assure l'académicien Cotta dans le *De natura deorum* de Cicéron (I, XXXIV, 93), ne se moquait pas seulement de ses contemporains mais aussi de Socrate, qu'il traitait de «bouffon d'Athènes» *(scurra Atticus)*. — De Chrysippe, ajoute l'orateur, il ne parlait qu'au féminin... *(ibid.)*.

scandale », Colotès, de « dire que Dieu n'est pas Dieu, comme vous faites vous autres, qui ne voulez pas confesser qu'il y ait un Jupiter présidant à la génération, ni une Cérès légifère, ni un Neptune arrosant les plantes ? »[1]. En séparant la nature divine d'avec ses attributs essentiels, les épicuriens ont opéré un clivage bien plus grave et plus pernicieux pour les valeurs morales que celui qu'ils dénoncent chez les Mégariques. Stilpon s'est peut-être abusé lourdement : pour autant, « il ne renverse pas la vie humaine sens dessus dessous »[2].

Ainsi, le sage épicurien nous apparaît-il constamment *en état d'épigramme*[3] : c'est un homme qui d'un lieu éclairé voit dans une chambre obscure les gestes ridicules de ceux qui y trottent au hasard ; et c'est là qu'il brise en riant, en riant *avec ses amis,* les faux poids et les fausses mesures qu'on applique aux hommes et aux choses.

Rire épicurien et critique du langage

Au vrai, on ne peut – avec les épicuriens – pas même *s'entendre sur les mots*. Avec « les Académiques d'Arcésilas », poursuit Plutarque, « le combat et la dispute sont légitimes »[4], car il est loisible et décent de discuter avec ceux-là qui doutent de toutes choses : mais de dialoguer avec l'épicurien Colotès, « c'est autant comme sonner de la lyre à un âne »[5]. — Cette méchante apostrophe nous met à même de repérer *a contrario* quel est le principal ressort du rire épicurien : c'est bien la *critique du langage,* la critique des vocables partiellement inadéquats à l'évidence sensible ou franchement dénués de toute signification objective, qui peut autoriser le sage à tourner en dérision les philosophes des autres sectes.

C'est en « abusant... malicieusement des termes, comme font ordinairement les calomniateurs » que les épicuriens ont coutume de

1. PLUTARQUE, *Adv. Colot.*, 1119 d-e.

2. *Ibid.*, 1120 b : οὐ τὸν βίον ἀναιρῶν οὗδὲ τὰ πράγματα δῆλός ἐστι.

3. Nous empruntons cette expression à CHAMFORT (*Maximes et pensées,* chap. v, Paris, coll. 10-18, p. 96), qui l'appliquait, pour sa part, à l'« honnête homme » selon ses vues.

— Tout ceci fait penser à cette forme très particulière de rire, qui sera aussi celle de Spinoza : lorsqu'on lui soumet, par exemple, de prétendus témoignages relatifs aux spectres (« tout cela me paraît mériter le rire », écrit-il ; cf. *Lettre LIV,* Bibl. de la Pléiade, p. 1240) ; ou lorsqu'il évoque, en manière de provocation, un certain Châtillon qui avait donné des osties consacrées à son cheval (*Lettre LXXVI ; ibid.*, p. 1290). C'est là un rire bien *sacrilège :* c'est celui de la raison militante.

4. PLUTARQUE, *Adv. Colot.*, 1122 b.

5. *Ibid.*, 1122 b : Κωλώτῃ δὲ οἶμαι τὰ περὶ ὁρμῆς καὶ συγκαταθέσεως ὄνῳ λύρας ἀκρόασιν εἶναι.

polémiquer, assure Plutarque[1]. Ceux-ci, autrement dit, n'accordent point aux mots les valeurs qu'on leur attribue d'ordinaire. Ils tâchent, conformément à ce qu'avait prescrit leur maître, de « saisir ce qui est mis sous les sons »[2], c'est-à-dire de limiter strictement le sens des mots au contenu rigoureusement sensoriel de la prénotion qu'ils recouvrent[3].

A en croire Épicure, déclare Cicéron, « tout rapporter à la moralité et nier que le plaisir en soit la substance, c'est prononcer des mots vides de sens » *(voce inani sonare)*[4]. Et Torquatus dénonce tout particulièrement chez les Stoïciens « cette espèce d'ombre qu'ils appellent pure moralité », en tirant argument de ce qu'il n'y a là, selon lui, qu'une « dénomination moins solide que brillante »[5]. Là où manque le critère, un mot arrive toujours à temps, semble dire Épicure[6]. Le mot, qui désigne originairement des simulacres accumulés, peut aussi recouvrir – du fait de l'opinion – une réalité simulée, une pure fiction qui, à l'instar du "Bien" abstrait des Platoniciens et des Stoïciens, n'existe guère, aux yeux du sage, que comme entité linguistique. Inversement, parce qu'il postule qu'il n'y a personne « qui ne sache pas ce que c'est que le plaisir, ou qui, pour mieux en comprendre la nature, ait besoin d'une définition »[7], et parce qu'il considère que les philosophes, en tâchant d'expliquer des choses qui sont manifestes d'elles-mêmes n'ont rien fait que les obscurcir, Épicure est accusé par Cicéron de « se refuser expressément à rien définir »[8]. Il lui est précisément reproché d'avoir contrevenu au principe posé par Platon dans le *Phèdre,* – principe selon lequel les interlocuteurs doivent s'être préalablement mis d'accord sur l'objet de

1. PLUTARQUE, *Adv. Colot.*, 1120 d : πρῶτον αὐτοῖς ὥσπερ οἱ συκοφάνται κακούργως χρώμενος τοῖς ὀνόμασιν. — « Vous détachez les noms et appellations qui sont attachés aux dieux », proteste encore le Chéronéen (*ibid.*, 1119 e).

2. *Hér.*, § 37 : Πρῶτον μὲν οὖν τὰ ὑποτεταγμένα τοῖς φθόγγοις, ὦ Ἡρόδοτε, δεῖ εἰληφέναι... — Cf. également : CICÉRON, *De fin.*, II, II, 6.

3. Ce sont, en effet, les *prolepseis* (*sc.* les *prénotions*) qui, chez Épicure, font office de *définitions,* ainsi que l'a fortement souligné Mme A. MANUWALD, dans son ouvrage intitulé : *Die Prolepsislehre Epikurs,* Bonn, Rudolf Habelt, 1972.

4. CICÉRON, *De fin.*, II, XIV, 48.

5. *Ibid.*, I, XVIII, 61 : *Illi enim negant esse bonum quicquam nisi nescio quam illam umbram, quod appellant honestum non tam solido quam splendido nomine.*

6. Nous pensons à ce mot de Gœthe : « Là où les idées manquent, un mot arrive toujours à temps » (*Faust.*, Leipzig, Reclam, 1978) : *Wo die Begriffe fehlen,/ Da stelt ein Wort zur rechten Zeit sich sein.*

7. CICÉRON, *De fin.*, II, II, 6.

8. *Ibid.*, II, I, 4 ; cf. également : *ibid.*, I, VI, 18 : Épicure n'a pas même « débrouillé le sens *(explicare)* du mot plaisir », écrit Cicéron.

leur discussion, c'est-à-dire avoir préalablement défini son *essence*[1]. Épicure est entré comme par effraction dans le dialogue philosophique : au lieu d'en accepter les termes, il les a récusés d'emblée, – les a raillés dédaigneusement. Il voulait qu'on nommât les choses « avec la plus scrupuleuse précision »[2]. Comme il se défie de la dialectique *(dialectic)* des autres écoles, dit Bailey, il se défie de leur jargon *(dialect)*[3]. Provocation impardonnable, – il rit de l'inanité des valeurs qui ont cours au panthéon spiritualiste et daube dans le même mouvement sur les vocables creux qui sont censés désigner ces fantômes[4].

Une phrase des *Tusculanes* exprime bien le désappointement qu'a pu éprouver Cicéron au contact des sectateurs d'Épicure et achève de prouver, en outre, combien le rire épicurien est décapant et polémique bien plus que fat et complaisant : puisque, « pour Épicure, le mal n'a pas d'autre critère que la douleur et le bien pas d'autre critère que le plaisir, ce que nous appelons honnête ou honteux, écrit l'orateur, il s'en moque, prétendant que nous sommes dupes des mots et que ce sont des formules creuses »[5]. Rire, pour l'épicurien, c'est donc, certes, manifester la joie que procurent à son âme en paix la philosophie et la pratique de l'amitié ; mais c'est, en outre, faire connaître avec quelque *éclat* qu'il sait ce que parler veut dire.

1. PLATON, *Phèdre*, 273 b.

2. D. L., X, 13 : c'est du moins ainsi que R. Genaille (dans son éd. des *Vies* de D. LAËRCE, Garnier-Flammarion (n° 77), t. II, p. 219) a traduit : Κέχρηται δὲ λέξει κυρίᾳ κατὰ τῶν πραγμάτων...

3. BAILEY (C.), *The Greek atomists and Epicurus*, op. cit., p. 267.

4. R. MÜLLER suggère que « les précurseurs de la philosophie épicurienne du droit et du langage sont à chercher parmi les Sophistes » (cf. sa contrib., intitulée : "Sur le concept de *Physis* dans la philosophie épicurienne du droit" ; *Actes Budé*, p. 305-318) ; notre analyse – qui tend à souligner le caractère *profanateur* du rire épicurien – s'accommoderait aisément d'une pareille direction de recherches.

5. CICÉRON, *Tusc.*, V, XXVI, 73 : *cum praesertim omne malum dolore definiat, bonum voluptate, haec nostra honesta, turpia inrideat dicatque nos in vocibus occupatos inanis sonos fundere.*

V

LE BONHEUR, LES DIEUX, LA MORT

1. La piété épicurienne

Caractère paradoxal d'une théologie matérialiste : Épicure avance-t-il masqué ?

Chez Cicéron, note Pierre Grimal, « l'épicurisme est réprouvé comme un athéisme en puissance »[1]. Suivant en cela l'auteur du *De natura deorum*[2], Plutarque maintient ce grief à l'encontre des philosophes du Jardin. Ceux-ci n'adorent guère les dieux, écrira le Chéronéen, que « de bouche et de parole, en les nommant et les feignant seulement »[3] : car c'est une règle générale qu'Épicure « ne confesse pas qu'il dit ce que toutefois il dit »[4].

La contradiction que semble enfermer le concept même d'une théologie *matérialiste* n'a pas laissé de réactiver, chez certains interprètes plus modernes, cette supposition bien peu vraisemblable d'un Épicure *donnant le change*, – quoiqu'il fût un athée convaincu en son for intérieur[5]. Lange, dans sa grande *Histoire du matérialisme*, soutenait de façon plus subtile, que la déférence qu'il manifestait envers les dieux n'était certes pas simulée, ...mais que ces dieux n'avaient pas d'existence réelle à ses yeux : qu'ils n'étaient que des *idéaux*, des sortes

1. GRIMAL (P.), "L'épicurisme romain", p. 153 ; *in : Actes Budé*, p. 139-168.

2. Cf. CICÉRON, *De nat. deor.*, I, XLIII, 121 : « Épicure, en abolissant l'influence *(ops)* et les faveurs *(gratia)* des dieux immortels, a extirpé de l'âme humaine jusqu'à la racine du sentiment religieux ».

3. PLUTARQUE, *Adv. Colot.*, 1112 c : ...ῥήματι καὶ λόγῳ καὶ τῷ φάναι καὶ προσποιεῖσθαι καὶ ὀνομάζειν ἃ ταῖς ἀρχαῖς καὶ τοῖς δόγμασιν ἀναιροῦσιν. — Cf. *ibid.*, 1111 b : « il ôte la providence divine, et néanmoins il dit qu'il laisse la piété et dévotion envers les dieux ».

4. *Ibid.*, 1111 b.

5. Cf. notam., le cas de l'ouvrage d'A. ŠAKIR-ZADE : *Épicure*, Moscou, 1963, p. 69-70, qui ne veut voir qu'un « caractère formel » aux professions de foi d'Épicure, et s'attire la juste critique de : POVARKOV (I.), *in :* "Les quatre problèmes posés par l'épicurisme", *La Pensée*, CXXXI, fév. 1967, 79-92.

leur discussion, c'est-à-dire avoir préalablement défini son *essence*[1]. Épicure est entré comme par effraction dans le dialogue philosophique : au lieu d'en accepter les termes, il les a récusés d'emblée, – les a raillés dédaigneusement. Il voulait qu'on nommât les choses « avec la plus scrupuleuse précision »[2]. Comme il se défie de la dialectique *(dialectic)* des autres écoles, dit Bailey, il se défie de leur jargon *(dialect)*[3]. Provocation impardonnable, – il rit de l'inanité des valeurs qui ont cours au panthéon spiritualiste et daube dans le même mouvement sur les vocables creux qui sont censés désigner ces fantômes[4].

Une phrase des *Tusculanes* exprime bien le désappointement qu'a pu éprouver Cicéron au contact des sectateurs d'Épicure et achève de prouver, en outre, combien le rire épicurien est décapant et polémique bien plus que fat et complaisant : puisque, « pour Épicure, le mal n'a pas d'autre critère que la douleur et le bien pas d'autre critère que le plaisir, ce que nous appelons honnête ou honteux, écrit l'orateur, il s'en moque, prétendant que nous sommes dupes des mots et que ce sont des formules creuses »[5]. Rire, pour l'épicurien, c'est donc, certes, manifester la joie que procurent à son âme en paix la philosophie et la pratique de l'amitié ; mais c'est, en outre, faire connaître avec quelque *éclat* qu'il sait ce que parler veut dire.

1. PLATON, *Phèdre,* 273 b.

2. D. L., X, 13 : c'est du moins ainsi que R. Genaille (dans son éd. des *Vies* de D. LAËRCE, Garnier-Flammarion (n° 77), t. II, p. 219) a traduit : Κέχρηται δὲ λέξει κυρίᾳ κατὰ τῶν πραγμάτων...

3. BAILEY (C.), *The Greek atomists and Epicurus,* op. cit., p. 267.

4. R. MÜLLER suggère que « les précurseurs de la philosophie épicurienne du droit et du langage sont à chercher parmi les Sophistes » (cf. sa contrib., intitulée : "Sur le concept de *Physis* dans la philosophie épicurienne du droit" ; *Actes Budé,* p. 305-318) ; notre analyse – qui tend à souligner le caractère *profanateur* du rire épicurien – s'accommoderait aisément d'une pareille direction de recherches.

5. CICÉRON, *Tusc.,* V, XXVI, 73 : *cum praesertim omne malum dolore definiat, bonum voluptate, haec nostra honesta, turpia inrideat dicatque nos in vocibus occupatos inanis sonos fundere.*

V

LE BONHEUR, LES DIEUX, LA MORT

1. La piété épicurienne

Caractère paradoxal d'une théologie matérialiste : Épicure avance-t-il masqué ?

Chez Cicéron, note Pierre Grimal, « l'épicurisme est réprouvé comme un athéisme en puissance »[1]. Suivant en cela l'auteur du *De natura deorum*[2], Plutarque maintient ce grief à l'encontre des philosophes du Jardin. Ceux-ci n'adorent guère les dieux, écrira le Chéronéen, que « de bouche et de parole, en les nommant et les feignant seulement »[3] : car c'est une règle générale qu'Épicure « ne confesse pas qu'il dit ce que toutefois il dit »[4].

La contradiction que semble enfermer le concept même d'une théologie *matérialiste* n'a pas laissé de réactiver, chez certains interprètes plus modernes, cette supposition bien peu vraisemblable d'un Épicure *donnant le change,* – quoiqu'il fût un athée convaincu en son for intérieur[5]. Lange, dans sa grande *Histoire du matérialisme,* soutenait de façon plus subtile, que la déférence qu'il manifestait envers les dieux n'était certes pas simulée, ...mais que ces dieux n'avaient pas d'existence réelle à ses yeux : qu'ils n'étaient que des *idéaux,* des sortes

1. GRIMAL (P.), "L'épicurisme romain", p. 153 ; *in : Actes Budé,* p. 139-168.

2. Cf. CICÉRON, *De nat. deor.,* I, XLIII, 121 : « Épicure, en abolissant l'influence *(ops)* et les faveurs *(gratia)* des dieux immortels, a extirpé de l'âme humaine jusqu'à la racine du sentiment religieux ».

3. PLUTARQUE, *Adv. Colot.,* 1112 c : ...ῥήματι καὶ λόγῳ καὶ τῷ φάναι καὶ προσποιεῖσθαι καὶ ὀνομάζειν ἃ ταῖς ἀρχαῖς καὶ τοῖς δόγμασιν ἀναιροῦσιν. — Cf. *ibid.,* 1111 b : « il ôte la providence divine, et néanmoins il dit qu'il laisse la piété et dévotion envers les dieux ».

4. *Ibid.,* 1111 b.

5. Cf. notam., le cas de l'ouvrage d'A. ŠAKIR-ZADE : *Épicure,* Moscou, 1963, p. 69-70, qui ne veut voir qu'un « caractère formel » aux professions de foi d'Épicure, et s'attire la juste critique de : POVARKOV (I.), *in :* "Les quatre problèmes posés par l'épicurisme", *La Pensée,* CXXXI, fév. 1967, 79-92.

de modèles régulateurs pour les sages. Et ce « respect subjectif » pour les dieux n'aurait aucune autre fonction que de « mettre notre âme dans un accord harmonique avec elle-même »[1].

Certes, les matérialistes, apparaissent souvent dans l'histoire comme des philosophes *masqués*. Mais « l'hypothèse du masque, remarque Olivier Bloch, est d'un maniement difficile pour l'historien »[2]. Le plus souvent, elle est fournie par l'adversaire qui l'emploie à des fins de dénigrement, et non par celui-là dont on se propose d'étudier la doctrine. En tout état de cause, s'il est vrai que l'épicurisme refusait de se laisser voir, c'est faire violence aux textes et aux témoignages unanimes de ceux qui en parlent sans haine que de présenter Épicure comme un maître dans l'art de la feinte et de lui attribuer pour devise un quelconque *"larvatus prodeo"*[3]. Aussi, la plupart des critiques modernes – de Gassendi à Giuffrida, en passant par Zeller – admettent-ils sa sincérité religieuse. Schmid, Festugière et Paratore (ce dernier, d'une façon, pour le moins, excessive) se sont ainsi appliqués à restituer les éléments d'une religion, voire même d'une religiosité épicuriennes[4]. Si l'on voit mal ce que signifie « l'étincelle divine » animant, selon Paratore, la matière telle que la concevait Épicure ; si l'on ne comprend guère en quoi l'idée de l'infini aurait pu constituer « la matrice du sentiment religieux » chez le philosophe du Jardin, il demeure avéré, toutefois, qu'Épicure n'a pas condamné, loin s'en faut, toute pratique ou cérémonie religieuse[5].

1. LANGE (F. A.), *Histoire du matérialisme* (trad. Pommerol) ; Paris, Reinwald, 1877, t. I, p. 93.

2. BLOCH (O.-R.), *Le Matérialisme,* op. cit., p. 25.

3. Cf. DESCARTES (R.), *Cogitationes privatae,* A. T., X, 213.

4. Quant à l'importance prétendument capitale de la *contemplation* dans l'*éthique,* on peut, avec P. Boyancé, demander davantage de preuves... (cf. P. BOYANCÉ, Recension de l'ouvrage d'E. PARATORE : *L'epicureismo e la sua diffusione nel mondo latino,* Rome, 1960 ; *in : Revue des Études latines,* XXXVIII, 1960, 506-510). La volupté suprême, selon Paratore (op. cit., p. 57), résulterait dans l'épicurisme d'une *désincarnation (scarnificazione)* radicale des désirs et des sentiments : le sage, conscient de l'infinie distance qui sépare les dieux immortels de sa propre "misère", trouverait le salut dans l'imitation des dieux, conçus comme des modèles toujours voués à la *contemplation* béatifiante des mouvements ardents des atomes *(fervidi moti atomici).* — Mêmes objections contre A. GRILLI, dans une étude antérieure de P. BOYANCÉ : "Les épicuriens et la contemplation" ; *in : Epicurea in memoriam Hectoris Bignone,* Gênes, 1959, p. 89-99.

5. PARATORE (E.), « Il fondamento religioso della "metafisica" epicurea », *Annali della Scuola norm. sup. di Pisa* [Class. Lettere], XVI, 1947, 125-148.

La prière comme élévation

La piété du philosophe du Jardin s'exprimait dans des formes absolument traditionnelles. Dans le second livre *Sur les genres de vie,* Épicure, écrit son disciple romain Philodème, disait que le sage « donnera des marques d'adoration aux dieux »[1] ; et dans une lettre citée par le même Philodème, il se serait exprimé de la sorte : « quant à nous, sacrifions pieusement et avec décence aux jours convenables, et accomplissons tous les autres actes de culte conformément aux usages, sans nous laisser aucunement troubler par les opinions communes dans nos jugements sur les êtres les meilleurs et les plus augustes »[2]. Ce que fait le *deisidaimôn*[3], dans le portrait qu'en avait brossé Théophraste[4], on nous dit, note malicieusement Festugière, que le philosophe du Jardin a pu le faire, à l'occasion : ainsi, l'un comme l'autre, tout comme le bon peuple d'Athènes, participent-ils à la célébration de la fête des Conges[5]. On nous dit aussi qu'Épicure se fit initier « aux mystères de la ville – sans doute les mystères éleusiniens – et aux autres [initiations ?] »[6].

Quitte à négliger qu'il avait écrit un traité Περὶ ὁσιότητος et un Περὶ εὐσεβείας[7], on serait peut-être tenté de ne voir dans tout cela qu'un prudent conformisme, destiné à assurer la sécurité de son sage, en prévenant ainsi toute accusation d'*impiété* contre lui. C'est là ce que Gassendi voulait croire et mettre au crédit d'Épicure[8], et c'est là ce que ses détracteurs ont répété de longue date. Ainsi Plutarque écrivait-il : « toujours en crainte et en transe que l'on ne découvre qu'ils pipent

1. PHILODÈME, Περὶ εὐσεβείας, VH² II 108 ; p. 126 Gomp. [= Us. 12] : κἀν [τῶι] Περὶ βίων δευ[τέρωι] προσκυνή[σεσθαι θεούς φησι τὸν σοφόν].

2. PHILODÈME, Περὶ εὐσεβείας, VH² II 108,9 ; p. 126 Gomp. [= Us. 387] ; traduit par Festugière (op. cit., p. 89) : ἡμ[εῖς γοῦν] θύωμεν [ὁσί]ως καὶ καλῶς οὗ [καθ]ήκει, κα[ὶ τ]ἄλλα πάντα πράττωμεν [κα]τὰ τοὺς νόμους μ[η]θὲ[ν] ταῖς δόξαις α[ὐ]τοὺς ἐν τοῖς περὶ τῶν ἀρίστων κ[αὶ] σεμνοτάτων διαταράττοντες.

3. Le "superstitieux", – pour traduire de la façon la plus commune.

4. THÉOPHRASTE, *Caractères,* XVI.

5. Cf. *ibid.,* XVI, 2, et le frag. Us. 169 (= PHILODÈME, Περὶ εὐσεβείας, VH² II 109,3 ; p. 127 Gomp. : τὴν τ[ῶν] Χοῶν ἑορτὴν [συν]εορτάζων), ainsi que : FESTUGIÈRE (A.-J.), *Épicure et ses dieux,* op. cit., p. 74.

6. PHILODÈME, Περὶ εὐσεβείας, VH² II 109,3 ; p. 127 Gomp. [= Us. 169] : [τὰ] μυστήρια τὰ [ἀστι]κὰ καὶ τὰς ἄλ[λας τελετὰς μυούμενος *suppl.* Festug.].

7. Respectivement : *Sur la sainteté* et *Sur la piété* (cf. D. L., X, 27).

8. GASSENDI (P.), *De vita, moribus et doctrina Epicuri,* IV, 4.

et abusent le monde », ses disciples, par peur de la foule, ne font jamais que ce que les autres font, à les en croire, par peur des dieux[1].

Mais il se trouve que, selon (une fois de plus) Philodème, Épicure demandait qu'on participât aux cérémonies publiques « non pas seulement à cause des lois » (c'est-à-dire par simple prudence conformiste), « mais *pour des raisons naturelles* »[2]. Car, en vouant « un culte rationnel, qui est comme un hommage spontanément rendu, sans relation de réciprocité, à la nature excellente »[3], l'homme oublie sa propre condition mortelle et atteint une joie égale à la leur, écrivait-il dans une lettre à sa mère[4].

Ainsi, la participation au culte était-elle peut-être conçue (par Épicure, bien plus que par son disciple Lucrèce) comme un moyen de se rapprocher de la perfection divine. C'est précisément ce que Festugière a tenté de faire ressortir en étudiant le *Papyrus Oxyrhincus 215 :* l'homme vraiment pieux s'adresse aux dieux, non pour les apaiser ou obtenir d'eux quelque grâce, mais pour s'unir à eux par la contemplation, se réjouir de leur joie, et goûter ainsi lui-même, dans cette vie mortelle, à leur bonheur sans fin[5]. « La prière est appropriée à la sagesse, avait déclaré Épicure, non que les dieux s'irritent si nous ne la faisons pas, mais par réflexion sur leurs natures supérieures en puissance et en excellence »[6]. Wolfgang Schmid a même soutenu qu'il existerait une véritable amitié entre les dieux et les sages, lesquels, selon l'interprétation qu'il donne des § 123-124 de la *Lettre à Ménécée,* seraient admis dans la société divine[7] : et c'est cette amitié, à

1. PLUTARQUE, *Contra Epic. beat.*, 1102 b-c (trad. J. Amyot). — Près du prêtre qui officie, ils sont, poursuit Plutarque, les témoins hypocrites d'un simple découpage de viande que pourrait aussi bien effectuer un boucher (*ibid.*, 1102 b-c ; cf. Us. XXVII, p. 103).

2. PHILODÈME, Περὶ εὐσεβείας, col. 110 [= Us. 13] : οὐ μόνον [διὰ τ]οὺς νόμους, ἀλλὰ διὰ φυσικὰς [αἰτίας]. — Nous adoptons ici la traduction de D. Babut (*in : La Religion des philosophes grecs,* Paris, P.U.F., 1974, p. 165-166).

3. Formulation empruntée à R. AMERIO ; cf. "L'Epicureismo e gli dei", *Filosofia,* IV, 1953, 97-137 (= p. 102).

4. La "lettre" en question (que certains, comme William, ont refusé de reconnaître comme telle) provient de l'inscription d'Œnoanda [= frag. Chilton 52].

5. FESTUGIÈRE (A.-J.), *Épicure et ses dieux,* op. cit., p. 98.

6. PHILODÈME, Περὶ εὐσεβείας, col. 110 [= Us. 13 ; 134 Arrigh., p. 479-480] : προσεύχεσθαι γὰρ ἐν τῶι Περὶ [βίων] οἰκεῖον εἶναι [σοφί]αι φησίν, οὐχ ὡς [ἀχθο]μένων τῶν [θεῶν] εἰ μὴ ποιή[σομεν], ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐπίνοιαν τῶν [ὑπερβ]αλλουσῶν [δυνά]μει καὶ σπου[δαιότ]ητι φύσεων.

7. Car les dieux ont une vie sociale et s'entretiennent en une langue rationnelle, donc apparentée au grec (cf. PHILOD., *De dis,* col. g 5, l. 26-27, p. 22). — Cf. également : SCHMID (W.), "Götter und Menschen in der Theologie Epikurs", *Rheinisches Museum,* XCIV, 1951, p. 97-156.

fondement matérialiste et hédonistique, qui conférerait leur valeur aux rites de la religion.

« Le sage, dit Philodème dans un passage que Farrington juge *passionné,* admire la nature et la manière d'être des dieux et il essaie de se rapprocher d'eux, et s'efforce en conscience à cela, à entrer en contact avec eux et à se trouver ensemble avec eux. Il appelle aussi les sages amis des dieux et les dieux amis des sages »[1]. On omet cependant volontiers de commenter la fin du même texte, du fait – sans doute – qu'Usener ne l'a pas citée dans ses *Epicurea* : « Disons les sages amis des dieux et les dieux amis des sages. Soit ! Mais, précise Philodème, il n'a pas semblé juste d'appeler *amitié* de tels rapports ». Une pareille chute marque bien les limites d'une affinité qui n'établit pas, on le voit, une authentique relation de réciprocité : les dieux peuvent se passer de notre ferveur ; nous autres, hommes, avons *besoin* de leur appui comme de celui de nos amis. L' ὁμοίωσις θεῷ constitue le chemin obligé du bonheur humain.

Quoi qu'il en soit, il paraît établi que Guyau, pour une fois, avait tort, lorsqu'il glosait sur ce qu'il tenait pour un « résultat assez curieux dans un système utilitaire » : le sentiment religieux et le culte de la divinité, écrivait-il, deviennent « entièrement désintéressés »[2]. La religion d'Épicure est, au contraire, tout à fait cohérente avec le système, puisque la communion du sage avec les dieux a pour but sa *félicité.* « Selon Épicure aussi les hommes ressentent des exigences à l'égard des dieux. Il dit, en effet, que les effluves les meilleurs qui viennent d'entre eux, sont, pour ceux qui y ont part, cause d'un grand bien »[3]. Car « ce qui est divin n'a pas besoin d'aucun honneur, mais c'est pour nous (ἡμῖν) qu'il est naturel de l'honorer surtout avec des pensées pieuses, mais ensuite aussi conformément aux usages transmis en chaque cas »[4].

1. PHILODÈME, *De dis,* III, frag. 84, col. I, p. 16 [= Us. 386 ; Arrigh. 184, p. 539-540] ; trad. Boyancé (*Épicure,* Paris, P.U.F/coll. Philosophes, 1969, p. 99) : τοῖς θεοῖς καὶ θαυμάζει τὴ[ν] φύσιν [αὐτῶν κ(αὶ)] τὴν διάθεσιν καὶ πειρᾶται συνεγγί[ζειν] αὐτῆι καὶ καθαπερεὶ γλίχεται θιγε[ῖν καὶ συ]νεῖναι, καλεῖ τ[ε] καὶ τοὺς σοφοὺς τῶν [θεῶ]ν φίλους καὶ τοὺς θεοὺς τῶν σοφῶν.

2. GUYAU (J.M.), *La Morale d'Épicure,* op. cit., p. 178.

3. ATTIKOS, *Eusebii praep. evang.*, XV, V, p. 800 a [= Us. 385] ; trad. Boyancé (*in : Épicure,* op. cit., p. 99) : ἤδη δὲ ταύτῃ γε καὶ κατ' Ἐπίκουρον ὄνησις τοῖς ἀνθρώποις ἀπὸ θεῶν γίνεται· τὰς γοῦν βελτίονας ἀπορροίας αὐτῶν φασι τοῖς μετασχοῦσι μεγάλων ἀγαθῶν παραιτίας γίνεσθαι.

4. PHILODÈME, *De musica,* VH[1] I c. 4, 6 [= Us. 386] ; trad. Boyancé (*in : Épicure*, op. cit., p. 99).

Notons enfin que ce sentiment de communion avec les dieux, il semble que les épicuriens l'aient tout particulièrement éprouvé à l'occasion des fêtes, qu'ils organisaient volontiers. « Une vie sans fêtes est une longue route sans auberges », avait dit le vieux Démocrite[1]. Et l'on se plaît à imaginer avec Diels que lorsque Philodème écrivait : « c'est par les dieux surtout que la volupté naît au cœur de l'homme »[2], – il avait en vue le plaisir qui égayait son corps et ravissait son âme quand il célébrait avec ses amis les fêtes ou cérémonies religieuses que sa sagesse lui désignait comme autant d'occasions propices à leur commune élévation[3].

2. *Dieux du sage et dieux de la foule : une religion impolitique*

Contrat fantasmatique et rites obsessionnels dans la religion populaire

La religion païenne – et celle des Romains, en particulier – concevait essentiellement la relation qui unit les humains et les immortels comme un échange de bons offices. On voulait croire à la valeur magique, sympathique ou apotropaïque de rites minutieusement réglés, dont la stricte observance était censée influencer favorablement la divinité à laquelle ils avaient été consacrés. A Rome, note l'historien Marcel Le Glay, dans les textes de prières, dans les formules d'offrandes que le père de famille prononçait à l'adresse des divinités du foyer, revient constamment l'expression *ut tibi ius est,* « comme tu y as droit »[4]. Et l'ensemble de la religion était – au moins dans sa forme extérieure – régi comme l'accomplissement des clauses d'un contrat qu'aurait passé l'humanité avec ses tuteurs immortels. On prêtait aux dieux du plaisir à être honorés par les hommes, et l'on s'en remettait aux *rites* pour les disposer favorablement. Fidèles et immortels communiquaient entre eux par tout un commerce de vœux, d'exaucements et d'action de grâces, de protection sollicitée, accordée ou bien refusée. Un marché exige de l'exactitude dans l'exécution du contrat. Aussi, comme le notait Jean-Louis Bory dans sa belle préface à

1. DÉMOCRITE, frag. B 230 Diels-Kranz.

2. PHILODÈME *ap.* S. AMBROS. [= Us. 385 a] : ... *voluptatem in homine deo auctore creatam adserit principaliter.*

3. DIELS (H.), *Sitz. B. Berlin,* XXXVII, 1916, p. 895 [pour la réf. complète de ce travail, cf. ci-dessous, p. 182, note 2]. — Bien qu'elle soit poétique à souhait, cette explication peut être, toutefois, contestée : Schmid (*Epikür,* 733) pense plutôt à la joie qu'on ressent dans le « contact noétique » avec les dieux.

4. LE GLAY (M.), *La religion romaine,* Paris, Armand Colin (coll. U 2), 1971, p. 36.

l'*Ane d'or* d'Apulée, « formules, recettes, modes d'emploi : la communication pratique avec les dieux ne s'accomode pas du flou » ; et c'est d'« une piété très tatillonne dans son formalisme » que fait montre la religion des Anciens[1].

Le culte est, à ce compte, une affaire presque mercantile, dans laquelle les dieux, à force d'offrandes et de gâteries diverses, sont censément nos obligés. En Grèce, à l'époque classique, Aristophane (vers 445/vers 386 av. J.-C.) a très plaisamment mis en scène l'histoire de deux amis – Pisthétairos et Évelpidès – qui, lassés du commerce des hommes, se rendent chez les Oiseaux ; ils tâchent de convaincre leur chef – La Huppe, qui fut un homme, jadis, sous le nom de Térée – de fonder une ville aérienne, entourée de solides remparts[2] : ainsi la gent ailée pourra-t-elle recouvrer le gouvernement du *cosmos,* car en interceptant désormais la fumée des sacrifices, elle réduira les dieux à « mourir de famine » ou bien à reconnaître qu'ils ont usurpé l'antique souveraineté des oiseaux[3]. En grossissant le trait, la farce, fréquemment, aide à le mieux comprendre : le dieu païen, semble nous dire Aristophane, se repaît des fumées qui s'élèvent au-dessus des autels et son bien-être est, en quelque façon, suspendu à l'accomplissement scrupuleux des rites que ses desservants lui consacrent. Au IIe siècle de notre ère, Lucien de Samosate représentera pareillement des Olympiens fort soucieux de savoir si les mortels vont encore faire fumer les autels : l'épicurien Damis, qui soutient que les hommes ne retirent aucune récompense des sacrifices qu'ils font aux dieux, est en effet en passe de gagner sa dispute contre le stoïcien Timoclès, – et ce, devant un auditoire très fourni. Et les dieux de désespérer, pour ce qu'ils ne peuvent aucunement faire pencher la victoire en faveur de leur piètre avocat, Timoclès...[4]. Cette véritable *peur de manquer* que leur prêtent les auteurs de satires permet de mieux comprendre qu'Épicure ait évoqué avec une égale insistance la *faiblesse* que supposerait la bienveillance chez un dieu, et cette autre

1. Cf. APULÉE, *L'Ane d'or,* Préface de J.-L. Bory, Paris, Gallimard (coll. Folio), 1975, p. 21.

2. Mme Z. A. Pokrovskaja prétend que la description de cette ville aérienne a pu servir de modèle à Lucrèce lorsqu'il a décrit la condition des dieux ; cf. POKROVSKAJA (Z. A.), "Épikurovskie bogi i Frakiec Terej" = "Les dieux épicuriens et Térée de Thrace" [en russe], *Eirene,* XIX, 1982, 57-70.

3. Cf. ARISTOPHANE, *Théâtre complet* (trad. M.-J. Alfonsi) ; Paris, Garnier-Flammarion, t. II, p. 35 et *passim.* — La comédie des Oiseaux fut représentée pour la première fois à Athènes en – 414.

4. LUCIEN, *Zeus tragédien ; in : Œuvres complètes* (trad. É. Chambry), Paris, Garnier, s. d., t. II, p. 365-398.

faiblesse que dénote, sans doute plus évidemment, la colère[1] : imputer à un immortel la faculté de nous accorder des faveurs en échange de nos actions de grâces, c'est croire qu'il peut être fléchi et, pour ainsi dire, corrompu par nous.

Pas plus qu'elle n'est propitiatoire, la dévotion ne peut jamais être réparatrice : « serais-tu d'avis, écrivait un épicurien (Zénon de Sidon ?) à un ami inconnu, que, par le sacrifice d'un millier de bœufs, tu peux, si tu as commis quelque mauvaise action, apaiser le dieu ? Ou qu'il tiendra compte du sacrifice et, comme un homme, te fera remise une fois ou l'autre d'une partie du dommage ? Sans doute, les hommes se disent qu'il faut craindre les dieux et les honorer par ces sacrifices, afin que, retenus par le tribut qu'on leur porte, les dieux ne s'attaquent pas à eux » : dès lors, pensent-ils, ils ne subiront aucun dommage[2]. Si des relations de ce genre, poursuit l'auteur de ce même texte, existaient entre les hommes et les dieux, si par les sacrifices nous pouvions nous concilier les faveurs des dieux immortels, alors – inversement – toute mauvaise action serait sanctionnée et « tout homme devrait s'attendre au châtiment » dans l'au-delà[3]. Si donc le sage offre des sacrifices aux dieux, il ne prétend nullement flatter par là leur bienveillance, pas plus qu'il ne croit s'épargner leur colère : il accomplit seulement « une chose qui donne confiance et qui est vue avec plaisir »[4].

L'ataraxie des dieux

En consacrant des sacrifices aux bienheureux immortels, dit également l'auteur du *Papyrus Oxyrhincos 215*, « veille seulement à n'y mêler ni crainte des dieux ni supposition qu'en agissant ainsi tu t'attires la faveur des dieux. Car, en vérité, au nom de Zeus (comme on se plaît à dire), qu'as-tu à craindre en cela ? Crois-tu que les dieux puissent te faire du tort ? N'est-ce pas là, de toute évidence, les rapetisser ? Comment donc ne regarderas-tu pas la Divinité comme quelque chose de misérable si, en comparaison avec toi, elle apparaît inférieure ? »[1]. L'inactivité, c'est-à-dire l'éternel *otium* des dieux épicuriens, est marque, en effet, de leur distinction et de leur noblesse. Les dieux, comme l'a dit Boyancé, sont en somme *trop épicuriens* pour s'occuper du monde[2] : il convient, écrit Épicure, de ne leur attribuer rien qui soit opposé à leur incorruptibilité ou incompatible avec leur béatitude[3]. Séjournant dans les espaces que le philosophe du Jardin aurait lui-même appelés *intermondes* (μετακόσμια), ils y jouissent de la félicité suprême, « étant libres de soucis et n'en causant pas à autrui »[4].

Ainsi, comme l'écrira Lucrèce, « exempte de toute douleur, exempte de tout danger, forte d'elle-même et de ses propres ressources, n'ayant nul besoin de notre aide, leur nature n'est ni attachée par des bienfaits, ni touchée par la colère »[5]. C'est donc un argument d'*analogie* qui paraît fonder avant tout le dogme épicurien relatif à l'inactivité des dieux dans le monde et à leur ἀπρονοήσια : de même que la félicité humaine dérive de l'absence de troubles de l'âme, ainsi l'ataraxie constituera-t-elle la félicité de ces dieux, exempts de toute activité *ad extra*[6].

***

1. Cf. *Maxime fondamentale I* : « L'être bienheureux et immortel (τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον) ... n'est sujet ni à la colère (ὀργαῖς) ni à la bienveillance (χάρισι) : car tout ce qui est tel est le propre d'un être faible » (ἐν ἀσθενεῖ γὰρ πᾶν τὸ τοιοῦτον).

2. Cette citation, ainsi que celles qui vont suivre, est extraite du *Papyrus Oxyrhincos*, II, 215. — Ce papyrus égyptien, publié par H. DIELS en 1916 ("Ein Epikureisches Fragment über Götterverehrung", *Sitzungsberichte der königlichen Akademie der Wissenschaften v. Berlin*, XXXVII, 1916, 885-909 ; texte p. 902-904) a été, pour l'essentiel, traduit par Festugière (cf. *Épicure et ses dieux*, op. cit., p. 99-100). — W. SCHMID a contesté l'attribution à Épicure (cf. *Epikür*, 706 sq.) : on tend à l'attribuer désormais à un épicurien intermédiaire entre Épicure et Philodème, – peut-être Zénon de Sidon ; cf. sur tout ceci : BLOCH (O.-R.), "État présent des recherches sur l'épicurisme grec", *Actes Budé*, p. 109.

3. *Papyrus Oxyrhincos 215*, loc. cit., p. 886 sq.

4. *Ibid.*

1. *Papyrus Oxyrhincos 215*, loc. cit., p. 886 sq.

2. BOYANCÉ (P.), *Lucrèce* (1964), op. cit., p. 34 ; cf. LUCR., *DRN*, VI, 58 : « ils [*sc.* les dieux] vivent sans se soucier du monde » *(deos securum agere aevom)*. — « Le modèle divin de la vie contemplative, a écrit V. Asmous (dans son *Histoire de la philosophie antique*, Moscou, 1965, p. 294), est le produit complexe de la séparation, caractéristique pour la *polis* antique, entre le travail intellectuel et le travail physique, entre le loisir théorique et l'activité pratique » : l'inactivité des dieux, à ce compte, est aussi peu identifiable à la pure et simple *asthénie* que le bonheur du sage l'était à la seule absence de *douleur*.

3. *Mén.*, § 123 : μηθὲν μήτε τῆς ἀφθαρσίας ἀλλότριον μήτε τῆς μακαριότητος ἀνοίκειον αὐτῷ πρόσαπτε.

4. HIPPOLYTE, *Philosophoumenon*, 22, 3 [= Us. 359] : καθῆσθαι γὰρ τὸν θεὸν ἐν τοῖς μετακοσμίοις οὕτω καλουμένοις ὑπ' αὐτοῦ· ἔξω γάρ τι τοῦ κόσμου οἰκητήριον τοῦ θεοῦ ἔθετο εἶναι λεγόμενον τὰ μετακόσμια. ἥδεσθαι δὲ καὶ ἡσυχάζειν ἐν τῇ ἀκροτάτῃ εὐφροσύνῃ, καὶ οὔτε αὐτὸν πράγματα ἔχειν οὔτε ἄλλῳ παρέχειν.

5. LUCR., *DRN*, I, 49 (= II, 651) : *Nec bene promeritis capitur, nec tangitur ira.* — Cf. également : PHILODÈME, Περὶ εὐσεβείας, p. 125 Gomp. [= Us. 99].

6. Philodème signale toutefois quelles sont les *limites* d'une semblable analogie, lorsqu'il écrit qu'on ne saurait admettre « d'après l'analogie des hommes zélés d'ici-bas » que les dieux peinent d'une manière insurpassable et prennent soin du monde (*De dis*, I, col. VII, 1 sq. = p. 14 Diels).

R. Amerio faisait remarquer qu'on trouve au moins *quatre* arguments chez Lucrèce, lorsque celui-ci entend réfuter la thèse selon laquelle le monde a été organisé par les dieux[1] :

1. l'absence de tout *intérêt* du côté des dieux : quel bénéfice (V, 166 : *emolumentum*) des êtres bienheureux eussent-ils escompté pour faire quoi que ce soit en notre faveur ?[2]

2. l'absence de tout *intérêt* du côté de ceux qui sont encore dans le néant : pour qui n'a jamais savouré l'amour de la vie, quel mal y a-t-il à n'être point né ?[3]

3. l'impossibilité *canonique* de la création et de l'action divine sur le monde : comme on n'a jamais de notion que de ce qui existe, d'où serait venue chez les dieux le modèle (V, 181 : *exemplum*) du monde et la notion de l'homme (V, 182 : *notities hominum*) ?[4]

4. le désordre et le mal dans le monde, – et, notamment, le scandale de l'injustice prospère. Épicure a invoqué, l'un des premiers, un argument dont les modernes tireront un si grand parti, celui de l'existence du *mal :* de vastes régions sont inhabitables, les unes brûlées d'un soleil trop ardent, les autres parce qu'elles sont couvertes de neige et toujours engourdies par le froid[5] ; la terre fourmille, jusqu'à en regorger, de bêtes fauves[6]. *Tanta stat praedita culpa !* tant le monde est entaché de défauts ![7] « Ou bien, dit Épicure, Dieu veut supprimer le mal et ne le peut pas ; ou il le peut et ne le veut pas ; ou il ne le veut ni ne le peut ; ou il le veut et le peut. S'il le veut et qu'il ne le puisse pas, il est impuissant, ce qui ne convient pas à Dieu ; s'il le peut et ne le veut pas, il est envieux, ce qui ne peut pas convenir davantage à Dieu ; s'il ne le veut ni ne le peut, il est à la fois envieux et impuissant, donc il n'est pas Dieu ; s'il le veut et le peut, ce qui seul convient à Dieu, alors d'où vient le mal ? Ou pourquoi Dieu ne le supprime-t-il pas ? »[8].

1. Amerio (R.), "L'Epicureismo e gli dei", *Filosofia*, IV, 1953, 97-137.
2. Lucr., *DRN*, V, 165-167.
3. *Ibid.*, V, 177-180.
4. *Ibid.*, V, 181-182 sq. — *N. B. :* Même raisonnement à propos du langage (cf. *ibid.*, V, 1047-1048 : d'où un nomothète aurait-il pu tenir la notion de l'utilité du langage ?) ou de l'adaptation des organes vitaux à leurs fonctions particulières (cf. *ibid.*, IV, 823-857 : d'où les dieux eussent-ils pu *prévoir* l'utilité respective de l'œil, de la main, etc... ?).
5. Cf. Cicéron, *De nat. deor.*, I, x, 24, – où l'argument est employé précisément contre les doctrines identifiant le monde à un dieu.
6. Lucr., *DRN*, V, 39-41.
7. *Ibid.*, II, 181.
8. Lactance, *De Ira Dei*, 13, 19 [= Us. 374] : *Quod si haec ratio vera est [...], dissolvitur etiam argumentum illud Epicuri. Deus, inquit, aut vult tollere mala et non potest ; aut potest et non vult ; aut neque vult neque potest ; aut et vult et potest. Si vult et non potest, imbecillis est, quod in deum non cadit. Si potest et non vult, invidus, quod aeque alienum a deo. Si neque vult neque potest, et invidus et imbecillis est, ideo nec deus. Si et vult et potest, quod solum deo convenit, unde ergo sunt mala ? aut cur illa non tollit ?*

Ainsi l'épicurisme enseigne-t-il que le souverain bien est à jamais inatteignable pour celui qui sottement craint les dieux[1]. Faute de quoi, écrira Lucrèce, pour prix de l'outrage qui consiste à leur imputer colères et bienveillances, ceux-ci, tels des maîtres cruels, « ne cesseront de te nuire » : ... en ce sens que tu ne seras jamais en paix ![2]

Les dieux, modèles nécessaires du bonheur

C'est faute de pouvoir, avec une science encore insuffisante, pénétrer les causes des phénomènes naturels, que les hommes ont imaginé de faire intervenir les dieux dans le tumulte du monde[3], et qu'ils ont substitué aux *dieux fainéants* que nous révèle initialement la *prolepsis* en sa pureté, la fiction d'une puissance (*numen,* dira Lucrèce) vindicative, capricieuse et perpétuellement affairée[4]. Toutefois, écrit avec raison Dietrich Lemke, cette théologie *affaiblie* ne constitue nullement « une concession consentie gratuitement à l'opinion courante ou à la tradition, et loin de contredire, comme on le dit parfois, la tendance fondamentale de l'éthique, elle en est l'*indispensable contrepartie,* en tant que les dieux apparaissent comme les modèles proposés à l'imitation du sage et comme la parfaite réalisation du bonheur qui lui est promis »[5]. C'est *parce qu'*ils ont « valeur de modèle pour l'homme et son bonheur » qu'Épicure affirme avec tant de netteté que les dieux ont une existence effective[6]. Comment concevoir le bonheur ? — On ne peut concevoir que ce qui est déjà. Le bonheur existe déjà, et c'est celui des dieux[7].

1. Cf. Plutarque, *De superst.*, 165 b : τέλος ἐστὶν τοῦ μὴ νομίζειν θεοὺς τὸ μὴ φοβεῖσθαι.
2. Cf. Lucr., *DRN*, VI, 68-79.
3. *Ibid.*, V, 1210-1217.
4. Cf. l'article de P. Berrettoni, "Numen in Lucrezio", *Studi e saggi linguistici*, V, 1965, 120-129.
5. Lemke (D.). *Die Theologie Epikurs. Versuch einer Rekonstruktion,* Munich, Verlag C. H. Beck (Zetemata), 1973. — C. Vicol ("Considerazioni sulla dottrina teologica di Epicuro", *Giornale Italiano di Filologia,* II, 1949, 193-205) écrivait, dans le même sens, que la présence des dieux s'impose dans la doctrine comme un « impératif psychologique ».
6. Bloch (O.-R.), *Le Matérialisme,* op. cit., p. 44.
7. Conche (M.), *Lucrèce,* op. cit., p. 113.

Les dieux fournissant le modèle d'un plaisir toujours égal à lui-même[1], jouissant, autrement dit, à titre permanent du plaisir *maximum*[2], – *faire le dieu,* pour parler à la façon d'Aristote[3], c'est se conformer à notre nature, laquelle désigne selon les épicuriens le plaisir comme bien souverain et parfait.

Religion civique, apothéose des chefs et caractère impolitique de la théologie d'Épicure

C'est donc, une fois de plus, d'une attitude *impolitique* que peuvent être taxés les épicuriens, si l'on considère la conception qu'ils se faisaient des dieux et des cultes que la cité leur rendait. Cicéron, comme après lui Plutarque, savaient la "religion" épicurienne incapable de s'acquitter de ce qui était pour eux la fonction essentielle de toute religion. La religion étant « ce qui contient toute société humaine », elle est, comme dit Plutarque, « le fondement et appui de toutes lois » ; or les épicuriens subvertissent et renversent celles-ci, – eux qui « assaillent la principale des opinions de la religion »[4].

Pour un Ancien, les dieux ne seraient rien s'ils n'étaient d'abord ceux de la cité[5]. « Le fait religieux apparaît d'abord comme un fait social et proprement un fait civique », notait Festugière en ce sens[6]. En outre, les tyrans, comme l'écrivait La Boétie dans son *Discours de la servitude volontaire,* « trouvant fort étrange, que les hommes pussent endurer un homme leur faisant mal [...] voulaient fort se mettre la religion devant, pour garde corps, et s'il était possible empruntaient

1. On se souvient que, chez Platon, si le plaisir prend finalement place dans le souverain bien (*Philèbe,* 33 b), le dieu ne saurait cependant en éprouver aucunement (cf. *Lois,* 985 a : Dieu est ἔξω λύπης τε καὶ ἡδονῆς). — Au lieu que, selon Aristote, Dieu est *toujours* en état de plaisir (*Éthique à Nicomaque,* VII, 15, 1154 b 27).

2. Cf. Cicéron, *De nat. deor.,* I, XIX, 51 : « on ne peut rien imaginer de plus heureux » *(nihil beatius)* que les dieux, déclare Velleius. — Partant de là, la question de savoir si les dieux ont ou non du plaisir *en mouvement* paraît extrêmement délicate, sinon impossible, à trancher. Ceux-ci jouissent, en effet, d'une *ataraxie* éternelle et parfaite ; mais Philodème nous les montre en conversation (Περὶ θεῶν, III, VH[1] VI pap. 157 et 152, col. 13, 20 Diels), – et le plaisir causé par la conversation semble être d'ordre cinétique. Ils *mangent,* etc...

3. Cf. Aristote, *Éth. Nic.,* X, 7, 1177 b 33 : ἀθανατίζειν, *i.e.* littéralement, *"s'immortaliser"*. — Cf. également, Platon, *Théétète,* 176 a : il faut que l'homme se rende, « dans la mesure du possible, semblable à la divinité ».

4. Plutarque, *Contre Colotès,* 1125 e-f. — C'est le « premier article de l'établissement des lois et de la police » que la « créance et persuasion des dieux » (*ibid.,* 1125 d).

5. Cf. Cogniot (G.), *Préface à : Lucrèce. De la nature des choses,* Paris, Éd. Sociales, 1974, p. 33, note 1.

6. Festugière (A.-J.), *Épicure et ses dieux,* op. cit., p. 2.

quelque échantillon de divinité pour le soutien de leur méchante vie »[1]. Au sein même du monde grec, les premiers essais tendant à renforcer le pouvoir politique d'un homme par la force immense du surnaturel furent antérieurs à Alexandre. Son propre père, Philippe, avait déjà travaillé en ce sens[2]. Mais, ici encore, il avait été réservé au Conquérant d'innover en donnant son plein développement au cérémonial du culte royal. Celui-ci avait envoyé aux Olympiades de 324 un de ses ambassadeurs, Nicanor de Stagyre, pour transmettre aux Grecs assemblés son désir que lui soient rendus les honneurs divins[3]. A Bactres, en 327 av. J.-C., il avait ordonné que tout comme les Perses, les Macédoniens le saluassent en l'adorant prosternés contre terre. S'il est contesté qu'il ait voulu faire reconnaître par là son origine divine, il est avéré, en tout cas, que les Gréco-Macédoniens tinrent la *proskynèse* (génuflexion) pour une marque de « servilité orientale » : à tel titre que Callisthène, un neveu d'Aristote, pourtant attaché jusque-là à la cour, refusa de rendre au roi un honneur qui était, selon lui, réservé aux seuls dieux[4] et paya, d'ailleurs, de sa vie ce refus[5]. Alexandre eut finalement la prudence d'exempter les Macédoniens de cette humiliante prestation d'hommage : il restait encore un homme pour les Grecs, tout en étant déjà presque un dieu pour les Perses. — Quelque vingt ans plus tard, Démétrios Poliorcète logeait au Parthénon : on lui vouait un culte, et telles de ses maîtresses étaient divinisées[6].

En demandant qu'on n'adore jamais que des dieux *paresseux* et en ôtant aux immortels toute part dans le gouvernement du monde, la philosophie d'Épicure ruinait donc non seulement la croyance aux dieux de l'État, lesquels sont d'ordinaire dieux de crainte et de trem-

1. La Boétie (É. de), *Discours sur la servitude volontaire,* p. 68 ; *in : Œuvres politiques* (introd. et notes de F. Hincker), Paris, Éd. Sociales (Les Classiques du peuple), 1963.

2. Cf. Lévêque (P.), *Le Monde hellénistique,* Paris, Armand Colin (coll. U 2), 1969, p. 11. — Dans une procession, Philippe II fait porter sa statue à la suite de celle des douze dieux.

3. Cf. Arrien, *Hist. d'Alex.,* IV, 9, 5-13, 1 ; Plutarque, *Vie d'Alexandre,* 54 ; Quinte-Curce, VIII, 5.

4. On se souviendra qu'au deuxième livre de son traité Περὶ βίων Épicure, si l'on en croit Philodème (*De piet.,* VH[2] II 108 = Us. 12), invitait le sage à se *prosterner* devant les dieux (προσκυνήσεσθαι θεούς).

5. Cf. Quinte-Curce, VIII, 8, 21.

6. Dès 305, Ptolémée I[er] Sôter recevait à Rhodes des honneurs divins. Son fils, Ptolémée II Philadelphe, non content d'ordonner le culte de son père et celui d'Alexandre, divinisa Arsinoé, sa sœur-épouse et parvint à faire adopter aux Grecs d'Alexandrie des traditions théocratiques jusque-là imposées aux seuls peuples orientaux.

blement, mais elle excluait *a fortiori* qu'on se soumît à l'adoration d'un mortel, d'un chef de guerre ou d'un monarque.

Que voilà une religion bien peu soucieuse du "bien public", ou de ce que l'on désigne comme tel à la foule ! Quelle piété devra-t-on à des dieux « qui ne donnent aucun salaire ? » s'inquiète Cotta, porte-parole de Cicéron, dans le *De natura deorum*[1]. « Quel droit *(jus)* peut donc nous lier envers eux s'il n'y a aucune communauté entre l'homme et dieu ? »[2]. Et la piété religieuse une fois effacée, « la loyauté *(fides)* et donc la vie sociale du genre humain et la vertu par excellence, la justice, n'est-elle pas en même temps supprimée ? »[3]. Assurément, plus rien ne fonde, dans la religion d'Épicure, la nécessité *sacrée* de l'obéissance politique. — A ces diverses critiques et insinuations, le sage du Jardin avait toutefois opposé par avance cette maxime orgueilleuse et libre : « l'impie n'est pas celui qui rejette les dieux de la foule, mais celui qui attache aux dieux les opinions de la foule »[4].

3. La connaissance des dieux et la nature des dieux

La notion commune du dieu

Concernant la façon dont nous connaissons l'existence et, corrélativement, la nature de ces dieux immortels dont nous parlent quelques textes trop rares[5], de multiples interprétations ont été proposées, qui méritent au moins une mention, – bien que ces questions, relatives à ce que Joseph Moreau appelait la *physique des dieux,* n'intéressent somme toute qu'indirectement notre étude[6].

1. CICÉRON, *De nat. deor.*, I, XLI, 116 : *quae porro pietas ei debetur a quo nihil acceperis ? aut quid omnino cuius nullum meritum sit ei deberi potest ?*

2. *Ibid.*, I, XLI, 116 : *Est enim pietas iustitia adversum deos ; cum quibus quid potest nobis esse iuris, cum homini nulla cum deo sit communitas ?*

3. *Ibid.*, I, II, 4 : *atque haud scio an pietate adversus deos sublata fides etiam et societas generis humani et una excellentissima virtus iustitia tollatur.*

4. *Mén.*, § 123 : ἀσεβὴς δὲ οὐχ ὁ τοὺς τῶν πολλῶν θεοὺς ἀναιρῶν, ἀλλ' ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοῖς προσάπτων.

5. Récapitulons brièvement l'essentiel des textes relatifs aux dieux et transmis par la tradition *directe :* ÉPIC. : *Mén.*, § 123-124 ; Scholie de la *MF I.* — LUCR. : *De rerum natura,* I, 44-49 = II, 646-651 ; II, 1090-1104 ; III, 18-24 ; V, 146-152 et 1169-1182 ; VI, 68-78 + l'annonce (non suivie d'effet), au vers V, 155, d'un développement plus ample sur les dieux. — PHILOD. : Περὶ θεῶν, livre III [*Pap. Herc.* 157, étudié par Arrighetti dans une série d'articles (recensés *in : Actes Budé,* p. 112, note 1), ainsi que plusieurs fragments provenant de diverses œuvres du même auteur. — A ceci, on doit ajouter le *Pap. Oxy.* 215 (utilisé et traduit par Festugière ; cf. ci-dessus, p. 182, note 2).

6. Cf. MOREAU (J.), "Épicure et la physique des dieux", *Revue des Études anciennes,* LXX, 1968, 286-294.

Depuis un siècle et demi au moins, des discussions d'une extrême technicité se concentrent principalement, en effet, autour du très lapidaire scolie de la *Maxime Fondamentale I* et d'un court passage du *De natura deorum* de Cicéron (I, XIX, 49). Le texte du scolie de la *Maxime Fondamentale I* est ainsi libellé : Épicure, écrit le scholiaste, « dit que les dieux sont vus par la raison – les uns donnés comme individuellement différenciés, les autres comme présentant entre eux une ressemblance parfaite – grâce au flux continuel de simulacres semblables qui ont trouvé leur accomplissement dans la formation de la même image ; ils ont forme humaine »[1]. Quant à Velleius, le porte-parole du Jardin, il déclare, chez Cicéron, que les dieux « ne sont pas perçus par les sens, mais par l'esprit. Nous ne les connaissons pas non plus, ajoute-t-il, comme nous connaissons les objets matériels auxquels, en raison de leur consistance, Épicure donne le nom de στερέμνια ; de ceux-là nous sentons la solidité et *chacun d'eux demeure numériquement identique à lui-même,* tandis que nous percevons les dieux par un passage d'images semblables fondues entre elles : quand un courant sans fin d'images très semblables se forme d'innombrables atomes et se présente à nous *(ad nos adfluat),* notre esprit tendu s'attache à ce spectacle avec ravissement et notre intelligence conçoit l'idée d'un être bienheureux et éternel »[2].

L'essentiel du débat actuel consiste à déterminer si les auteurs de ces deux commentaires nous parlent de la façon dont nous voyons les dieux, ou bien de la façon d'être de ce que nous voyons ; du mode d'être des dieux ou de leur mode de manifestation pour nous. Le simple établissement des textes ne laisse pas de poser des problèmes fort complexes, puisque ceux-ci paraissent ne pas s'accorder sur un point important : Cicéron déclare que les dieux ne sont pas vus *ad numerum* – ce qui paraît correspondre au grec κατ' ἀριθμόν et se rapporter en quelque façon à l'identité individuelle –, alors que le scholiaste affirme que les dieux peuvent être connus ou bien

1. *Maxime fondamentale I* (cf. le texte de la maxime elle-même, ci-dessus, p. 182, note 1), Scholie : ἐν ἄλλοις δέ φησι τοὺς θεοὺς λόγῳ θεωρητούς, οὓς μὲν κατ' ἀριθμὸν ὑφεστῶτας, οὓς δὲ κατὰ ὁμοείδειαν, ἐκ τῆς συνεχοῦς ἐπιρρύσεως τῶν ὁμοίων εἰδώλων ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀποτετελεσμένων, ἀνθρωποειδεῖς.

2. CICÉRON, *De nat. deor.*, I, XIX, 49, trad. Ch. Appuhn ; Paris, Garnier, s. d., p. 51) : *[Epicurus... docet eam esse vim et naturam deorum] ut primum* non sensu, sed mente *cernantur, nec soliditate quadam* nec ad numerum, *ut ea quae ille propter firmitatem στερέμνια appellat, sed imaginibus similitudine et transitione perceptis : cum infinita simillumarum imaginum series ex innumerabilibus individuis existat et* ad nos adfluat, *cum maximis voluptatibus in eas imagines mentem intentam infixamque nostram intellegentiam capere quae sit et beata natura et aeterna.*

κατ' ἀριθμόν ou bien κατὰ ὁμοείδειαν[1]. Comment connaissons-nous les dieux, par quels simulacres – et par combien de sortes –, par quels processus intellectuels ? — C'est à des questions de ce type, et à celles-ci seulement, que la majeure partie des commentateurs d'Épicure ont ainsi estimé que renvoient nos deux textes.

Puisque les dieux nous apparaissent, ils sont, semblent déclarer les épicuriens. Indépendamment de toute idée, de tout système philosophique, nous éprouvons qu'il y a des dieux[2] : « le *percipi* est la présence réelle à l'esprit de l'*esse* divin », écrit en ce sens M. Malherbe[3]. Le sage du Jardin fut, selon Cicéron, le premier philosophe qui ait ainsi invoqué l'universalité de la croyance des hommes en l'existence d'êtres immortels et bienheureux pour tâcher de tirer de ce fondement tout subjectif une certitude théologique objective[4]. Aussi ne demande-t-il jamais, remarque Philodème, qu'une *purification* de la notion naturelle de divinité que nous trouvons nécessairement en nous[5]. Car, ainsi que le demande l'épicurien Velleius, « quelle est dans tout le genre humain la nation, quelle est la race qui, sans avoir reçu aucun enseignement, n'a pas, par avance, une certaine idée des dieux ? C'est ce qu'Épicure appelle πρόληψις, c'est-à-dire la représentation précédemment acquise d'un objet, représentation à défaut de laquelle on ne pourrait le concevoir, ni entreprendre aucune recherche le concernant ni en discuter »[6]. La nature de tous s'accorde là-dessus, car nous avons des dieux « des connaissances implantées en nous ou plutôt naturelles »[7]. La nature « trace » en nous « la notion commune du dieu »,

1. Sur toutes ces questions, cf. l'excellente synthèse donnée par J. BOLLACK, dans son ouvrage : *La Pensée du plaisir. Épicure : textes moraux, commentaires*, Paris, Éd. de Minuit, 1975, p. 218-227.

2. « Épicure n'a jamais nié l'existence des dieux ; ce serait nier l'*évidence* », écrivait Bréhier en ce sens (*Histoire de la Philosophie*, op. cit., t. I, fasc. 2, p. 313).

3. Cf. MALHERBE (M.), "La théologie matérialiste d'Épicure", *Archives de Philosophie*, XL, 1977, 363-377.

4. CICÉRON, *De nat. deor.*, I, XVI, 43. — Cf. D. L., X, 123.

5. PHILODÈME, Περὶ εὐσεβείας, VH² II f. 104-105, p. 122 Gomp. : « Dans son traité *De la sainteté*, [Épicure] nomme la vie de la divinité infiniment plaisante et bienheureuse, et il estime qu'il faut éloigner toute impureté de cette notion qu'on a du divin » (= Us. 38 ; trad. Festugière, *Épic. et ses dieux*, op. cit., p. 93).

6. CICÉRON, *De nat. deor.*, I, XVI, 43 : *Quae est enim gens aut quod genus hominum, quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam deorum ? quam appellat πρόληψιν Epicurus, id est anteceptam animo rei quandam informationem, sine qua nec intellegi quicquam nec quaeri nec disputari possit.*

7. *Ibid.*, I, XVII, 44 : *intellegi necesse est esse deos, quoniam insitas eorum vel potius innatas cognitiones habemus ; de quo autem omnium natura consentit...* — On sait que De Witt (*Epicurus and his philosophy*, op. cit., p. 133 et

– ainsi que le déclarait Épicure lui-même dans la *Lettre à Ménécée*[1]. Elle en a « imprimé la notion dans toutes les âmes »[2] : en même temps qu'elle y a déposé la « représentation des dieux » ([*deorum*] *informatio*), elle y a « gravé » du même coup *(insculpsit in mentibus)* l'universelle croyance en leur bonheur et en leur immortalité[3].

Épicure est celui qui vit que cela suffit, – « si nous ne cherchons pas autre chose qu'adorer les dieux correctement et être libérés de la superstition »[4]. Si les mortels s'en tenaient strictement au contenu représentatif de la *prénotion*, s'ils ne souscrivaient pas en masse au *prosdoxazoménon* de la religion démotique, « toute crainte aurait été chassée au sujet du pouvoir et de la colère des dieux »[5].

Cotta fait observer, non sans quelque raison, que l'argument tiré du *consensus* universel paraît cependant assez faible : Velleius sait-il donc s'il n'existe pas de nations assez sauvages pour que leur échappe jusqu'au moindre soupçon de l'existence des dieux ?[6] Et n'y aurait-il pas eu d'athées qui, à l'instar de Diagoras de Mélos ou de Théodore de Cyrène, nièrent ouvertement les dieux ? n'y aurait-il pas eu des gens tels que Protagoras, qui commença un livre par des mots comme ceux-ci : « des dieux, je ne saurais dire s'ils sont ou ne sont pas... »[7] ? L'argument du *consensus* n'est pas plus satisfaisant en principe qu'il n'est confirmé dans les faits : à ce compte, en effet, déclare encore Cotta, si les dieux « n'ont de sens que pour la pensée et n'ont ni solidité ni relief, quelle différence y a-t-il que nous pensions à un hippocentaure ou à un dieu ? »[8].

Bailey imaginait, en commentant ce passage, que la réponse d'Épicure eût été que la fréquence et l'universalité des visions relatives

142 sq.), en se fondant sur ce texte, a prétendu que nous devrions abandonner l'idée qu'Épicure est un empiriste, et le tenir plutôt pour un intuitionniste. Mais il est aisé de soupçonner qu'une telle lecture "dix-septièmiste" du passage trahit le véritable esprit de la canonique d'Épicure : la prénotion épicurienne n'est en aucune manière *innée*.

1. *Mén.*, § 123 : Épicure invite son disciple à regarder le dieu conformément à cette notion (ὡς ἡ κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις ὑπεγράφη).

2. CICÉRON, *De nat. deor.*, I, XVI, 43 : *in omnium animis eorum notionem inpressisset ipsa natura.*

3. *Ibid.*, I, XVII, 45.

4. *Ibid.*, I, XVII, 45.

5. *Ibid.*, I, XVII, 45 : *et metus omnis a vi atque ira deorum pulsus esset.*

6. *Ibid.*, I, XXIII, 62 : *ut apud eas [= gentes] nulla suspicio deorum sit.*

7. *Ibid.*, I, XXIII, 63.

8. *Ibid.*, I, XXXVIII, 105 : *Nam si tantum modo ad cogitationem valent nec habent ullam soliditatem nec eminentiam, quid interest utrum de Hippocentauro an de deo cogitemus ?*

aux dieux étaient une preuve irrésistible *(cogent proof)* d'une réalité objective qui leur correspond en effet[1]; que la vision sporadique propre à un homme particulier peut bien être due à une "idole" formée spontanément, mais qu'une vision qui advient avec constance en tout homme ne peut être produite par hasard en diverses occasions et doit plutôt être causée par des "idoles" affluant à partir d'une réalité concrète *(flowing from a concrete reality)*[2]. Mais il demeure toutefois cette difficulté que la théologie épicurienne prend appui sur un *consensus,* dans lequel sont présents certains éléments de la pure notion de la divinité[3], et qu'elle se fonde en même temps sur un autre critère, dans la mesure où l'on doit écarter certains éléments (bienveillance, malveillance, pouvoir d'intervention dans le monde, etc.), qui paraissent pourtant se superposer universellement à la *prolepsis*[4]. La thèse de Günther Freymuth (1953), qui consistait à rechercher une solution dans l'existence de *deux sortes de simulacres* des dieux – les uns qui en reproduisent exactement la nature, les autres qui leur sont seulement semblables et risquent de nous induire en erreur – tentait péniblement de pallier cette difficulté, tout en tâchant de conférer un sens au très obscur scolie de la *Maxime Fondamentale I*[5]. Et c'est à ce type d'interprétations que se rattache aussi l'insistance que met Knut Kleve à souligner, dans le texte de Cicéron, l'idée selon laquelle la pleine compréhension de la nature divine suppose une extrême *contention* mentale[6] : un effort actif de l'esprit est ici requis en effet – faute de quoi les ὑπολήψεις ψευδεῖς prennent le pas sur la pure prénotion des dieux[7].

1. BAILEY (C.), *The Greek atomists and Epicurus,* op. cit., p. 440.

2. *Ibid.,* p. 440.

3. C'est là précisément l'objectif essentiel que s'assignait l'étude de K. KLEVE, intitulée *Gnosis theon* (1963) : étudier comment les hommes acquièrent leur connaissance des dieux – *i.e.* la « connaissance naturelle » –, laquelle est définie comme celle qu'ils peuvent atteindre *sans l'aide de la philosophie.*

4. Cf. AMERIO (R.), "L'Epicureismo e gli dei", *Filosofia,* IV, 1953, 97-137.

5. FREYMUTH (G.), "Zur Lehre von den Götterbildern in der epikureischen Philosophie", Deutsche Akad. der Wissenschaften zu Berlin, 1953. — Cf. également, du même : "Methodisches zur epikureischen Götterlehre", *Philologus,* XCIX, 1955, 234-244, et "Zu Philodem Περὶ θεῶν, Buch III Kol. 8 et 9 (*Philologus,* CII, 1958, 148-153); ainsi que : ARRIGHETTI (G.), "Sul problema dei tipi divini nell'epicureismo", *La Parola del Passato,* X, 1955, 404-415.

6. CICÉRON, *De nat. deor.,* I, XIX, 49 : *cum maximis voluptatibus in eas imagines mentem intentam infixamque nostram intellegentiam capere quae sit et beata natura et aeterna.* — Cf. ci-dessus, p. 189, note 2.

7. Selon K. Kleve (cf. *Gnosis theon,* op. cit., p. 62 et note 1), la scholie distingue bien deux types de *simulacres.* — Philippson traduisait donc ainsi cette scholie : « [les dieux] sont connus d'une part *(teils als)* comme des substances individuelles, d'autre part *(teils als)* d'après l'uniformité des images qui viennent d'eux, ressemblant aux hommes » ; cf. PHILIPPSON (R.), "Zur epikureischen Götterlehre", *Hermes,* LI, 1916, 568-608 ; et : "Nachträgliches zur epikureischen Götterlehre", *Hermes,* LIII, 1918, 358-395. – Pareille solution constitue l'ancêtre commun de maintes autres. Citons notamment en ce sens celles de : C. VICOL ("Considerazioni sulla dottrina teologica di Epicuro", *Giornale italiano di Filologia,* II, 1949, 193-205) ; de P. FRASSINETTI ("Cicerone e gli dei di Epicuro", *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica,* XXXII, 1954, 113-132) ; et d'A. S. PEASE, – dans ses notes au *De natura deorum* de Cicéron (Cambridge, 1955-1958).

Corporéité des dieux d'Épicure.
— Qu'ils ont pour forme celle de l'homme.

La *species dei* est une image mentale produite d'emblée dans la pensée par des impressions venues de l'extérieur vers nos âmes[1]. Une telle image se présente directement à l'*animus,* sans passer par les canaux des sens, qui sont ouverts par privilège aux atomes moins subtils : elle nous fait percevoir la palpitation d'un générateur d'images dont la substance est toujours renouvelée. Les dieux seront donc corporels ou ne seront que des chimères enfantées par la vaine opinion[2]. Contre Platon, qui voulait que son dieu fût incorporel, Velleius assure qu'il n'y a pas moyen de se faire idée *(intellegere)* d'un tel dieu : « car alors il est nécessaire que celui-ci soit privé de sensation, qu'il soit même privé de prudence, qu'il soit privé de *plaisir,* – toutes choses que nous appréhendons avec la prénotion des dieux »[3].

Mais les atomes qui les composent étant d'une subtilité dont rien n'approche ici-bas[4], l'apparence des dieux immortels « n'est pas à proprement parler celle d'un corps, mais de quelque chose qui ressemble à un corps et où circule non du sang mais un liquide qui ressemble à du sang »[5]. Cicéron daube, bien sûr, à propos de ces dieux *transparents* et traversés de souffles[6], semblables à un contour diaphane, et donnant la même impression de légèreté translucide que la

1. CICÉRON, *De nat. deor.,* I, IX, 49. — Cf. LUCR., *DRN,* V, 1170 : *animo... videbant.*

2. *Hér.,* § 67 : « il n'est pas possible de penser par soi l'incorporel, sauf le vide », déclarait Épicure.

3. CICÉRON, *De nat. deor.,* I, XII, 30 : *Quod vero sine corpore ullo deum vult esse (ut Graeci dicunt* ἀσώματον*), id quale esse possit intellegi non potest : careat enim sensu necesse est, careat etiam prudentia, careat voluptate ; quae omnia una cum deorum notione comprehendimus.*

4. LUCR., *DRN,* V, 148-149 : « Subtile en effet est la nature des dieux, et bien au-delà de la portée de nos sens, à peine concevable même pour l'esprit » *(vix mente videtur).*

5. CICÉRON, *De nat. deor.,* I, XVIII, 49 : *Nec tamen ea species corpus est, sed quasi corpus, nec habet sanguinem, sed quasi sanguinem.*

6. CICÉRON, *De Divinatione,* II, 17 : *deos enim induxit Epicurus perlucidos et perflabiles.*

Vénus de Cos, qu'avait représentée Apelle[1]. D. Lemke, auteur, comme on l'a dit, d'une *Theologie Epikurs* encore relativement récente (1973), suggère à ce propos une hypothèse qui ne manque pas de vraisemblance : ces dieux seraient composés uniquement des quatre espèces d'atomes "psychiques", leur "corps" et leurs organes étant formés des moins subtils, tandis que leur âme comprendrait seulement ceux de la quatrième espèce, – celle qui n'a point de nom[2].

Les corps des êtres divins sont *anthropomorphes,* car ceux-ci, d'après Velleius, possèdent assurément « la forme qui est la plus belle de toutes »[3]. L'épicurien du *De natura deorum* critique d'ailleurs Socrate, Xénocrate et Ariston de Chio (disciple de Zénon de Cittium), pour ce qu'ils ont soit explicitement refusé soit omis de traiter de la forme des dieux[4]. Les sages du Jardin fournissaient, d'après Cicéron, trois arguments pour justifier cette doctrine – si grecque, comme l'a dit Marx[5] – selon laquelle les dieux doivent avoir forme humaine[6]. Ils assuraient premièrement que cette forme est donnée dans la prénotion que, tous, nous avons d'eux. Ils prétendaient, en deuxième lieu, que l'excellence de la nature divine supposant celle de la forme divine, les dieux possèdent nécessairement la plus belle des formes. Ils soutenaient enfin qu'« aucune autre figure ne peut être le siège de l'esprit »[7].

Chez la plupart des nations barbares, ainsi que l'objecte Cotta, porte-parole de Cicéron, les dieux ne sont-ils pas connus, cependant, comme possédant une forme différente de la forme humaine ? Les Égyptiens, tout particulièrement, outre leurs dieux zoocéphales,

1. CICÉRON, *De nat. deor.*, I, XXVII, 75. — Les dieux d'Épicure, dit ailleurs Cicéron, sont des « figures sans consistance » (= *ibid.*, II, XXIII, 59 : *monogrammos deos*). — Cf. également, *ibid.*, I, XXVII, 75 : « leurs divinités fantômes » *(istorum adumbratorum deorum).*

2. LEMKE (D.). *Die Theologie Epikurs,* op. cit. (voir réf. ci-dessus, p. 185, n. 5), p. 41.

3. CICÉRON, *De nat. deor.*, I, XVIII, 48 : *ea figura profecto est quae pulcherrima est omnium.* — Ceci est d'ailleurs clairement compris dans la prénotion que nous en avons : « car nos esprits disposent d'un patron ou anticipation tels que l'homme, quand il pense à un dieu, se représente la forme humaine » (*ibid.*, I, XXVII, 76).

4. Cf. *ibid.*, I, XI, 31 ; I, XIII, 34 et I, XIV, 37.

5. MARX (K.), *Dissertation,* op. cit., p. 246 : ces dieux, affirme Marx, « ce sont les dieux plastiques de l'art grec ».

6. CICÉRON, *De nat. deor.*, I, XXVII, 76. — Cf. *ibid.*, I, X, 26 : comment l'air informe *(aer sine ulla forma)* pourrait-il bien être divin, déclarait déjà Velleius en critiquant Anaximène un peu auparavant, alors qu'« un dieu doit non seulement avoir une forme, mais la plus belle » ?

7. *Ibid.*, I, XXVII, 76 : *tertiam rationem adfertis, quod nulla in alia figura domicilium mentis esse possit.* — Cf. *ibid.*, I, XVIII, 48.

n'adorent-ils point des animaux ? Sans même prendre en compte l'existence des athées, cette prétendue notion universelle, cette *donnée immédiate* qui nous représenterait des dieux à forme humaine paraît donc devoir souffrir une foule d'exceptions[1] ! Reconnaissons au moins qu'un semblable anthropomorphisme, s'il nous paraît bien naïf et bien peu moderne – comparé à l'acerbe critique à laquelle un Xénophane avait jadis soumis la religion populaire[2] –, constituait néanmoins le plus sûr moyen de ruiner la théologie astrale, alors très prisée par les successeurs de Platon.

Contre la religion astrale

« Il n'est pas possible, écrivait Platon (?) dans l'*Épinomis,* que la terre, que le ciel, que tous les astres sans exception, que toutes les masses absolument dont tous ces astres sont constitués, réalisent avec toute l'exactitude que nous constatons, à moins qu'une âme ne soit jointe à chacun d'eux ou même n'existe en chacun d'eux, leur marche selon le cours, ou de l'année, ou des mois, ou des jours, et que tout absolument tourne ainsi au bien de nous tous absolument ! »[3]. Si l'attribution de l'*Épinomis* à Platon peut être discutée, il ne fait pas de doute que c'est lui-même qui s'est indigné, dans les *Lois,* de l'impiété qui rabaisse les astres au rang de pierres enflammées[4]. Pour Aristote, comme pour Platon, les dieux-astres se meuvent d'un mouvement volontaire, selon une régularité immuable[5]. Car la considération des astres, « ces phalènes des cieux » *(moth-like stars)* – ainsi que Yeats les

1. CICÉRON, *De nat. deor.*, I, XXIX, 81-82.

2. XÉNOPHANE, frag. B XV, cité *in* : *Les présocratiques,* éd. établie par J.-P. DUMONT ; Paris, Bibl. de la Pléiade, 1988, p. 118 : « si les bœufs et les chevaux et les lions avaient aussi des mains, et si avec ces mains, ils savaient dessiner, et savaient modeler les œuvres qu'avec art seuls les hommes façonnent, les chevaux forgeraient des dieux chevalins, et les bœufs donneraient aux dieux forme bovine ».

3. PLATON, *Épinomis,* 983 c (trad. Robin ; *Œuvres complètes* de Platon, Bibl. de la Pléiade, 1950, t. II, p. 1149). — Rappelons que d'après le *Timée,* les yeux ont été donnés aux hommes pour voir les phénomènes célestes, et que la différence fondamentale entre les êtres humains et les animaux consiste en ce que les premiers, seuls, combinant la station debout de leur corps avec l'intelligence de leur âme, peuvent contempler rationnellement le ciel (91 d-92 b).

4. Cf. PLATON, *Lois,* X, 886 d ; cf. également : *Timée,* 47 c, et surtout : *Lois,* VII, 818 b sq., où le caractère immuable des mouvements célestes est dit constituer « une Nécessité, contre laquelle Dieu même ne peut lutter ».

5. Cf. PLATON, *Lois* (loc. cit. à la note précédente) ; ARISTOTE, *De Cœlo,* II, 1, 284 a 2. — Cf. à l'inverse : LUCR., *DRN,* VI, 58-67, qui relève que les hommes, après avoir appris que les dieux vivent sans se soucier du monde, sont parfois si impressionnés par la *régularité* des mouvements astraux qu'ils retombent dans les anciennes religions (VI, 62 : *rursus in antiquas referuntur religiones*).

a appelés[1] –, est mère de l'*étonnement* et d'un émerveillement fort propices à engendrer le trouble en nos âmes[2].

Aussi, comme l'a fortement souligné Festugière, Épicure considérait-il la religion astrale comme plus dangereuse encore que les croyances du peuple[3]. Seuls subsisteront la crainte et le désespoir des mortels, si aux dieux personnels que met en scène le vieil Homère (non sans leur prêter naïvement l'éventail complet des passions humaines), on substitue l'inflexible nécessité qui dépend du vol de ces blocs dans les déserts célestes. La liberté n'est guère que l'*illusion* du choix,

> *Si le vouloir, jouet d'une invincible amorce,*
> *N'est plus qu'un vœu fatal complice de la force*[4]

et de l'invisible tutelle d'un Destin marqué dans le ciel.

Ainsi, pour l'ignorant, les *météores* peuvent être aussi bien le domaine de ce qui jamais ne demeure identique à soi-même que celui de l'invariable retour du même. En réalité, déclarait Épicure, les astres ne sont que des masses de feu aggloméré[5]. Et, plus généralement, «en ce qui concerne les phénomènes célestes, il ne faut pas croire, que le mouvement, la conversion, l'éclipse, le lever et le coucher des astres, et les phénomènes analogues à ceux-ci, se produisent, quelqu'un en ayant la charge, et les ordonnant, ou les ayant ordonnés, et en même temps possédant l'entière béatitude avec l'immortalité (car les occupations, les soucis, les colères et les faveurs ne s'accordent pas avec la béatitude, mais ces choses-là se produisent là où se trouve la faiblesse, la peur et le besoin des autres), ni non plus que, tout en n'étant que du feu ramassé en boule, des êtres possèdent la béatitude, et, prenant en charge ces mouvements, les dirigent selon leur volonté»[6].

1. YEATS (W.B.), *La Chanson d'Aengus l'errant ;* cité *in : Letters from England,* Paris, Gallimard, 1981, p. 107.
2. Cf. LUCR., *DRN,* VI, 58-59.
3. FESTUGIÈRE (A.-J.), *Épicure et ses dieux,* op. cit., p. 106. — Cf. *Mén.*, § 134.
4. SULLY-PRUDHOMME, *La Justice. Sixième veille ; in : Œuvres. Poésies* 1878-1879, Paris, A. Lemerre, s. d., p. 178. — *N. B. :* on trouvera au début du volume cité la traduction en vers français du livre I du *De rerum natura* de Lucrèce.
5. Cf. *Pyth.*, § 90.
6. *Hér.*, § 76-77.

Causes physiques et causes spirituelles de l'immortalité des dieux

Velleius, dans le *De natura deorum,* reproche à Anaximandre d'avoir professé que «les dieux naissent et meurent à de longs intervalles de temps et qu'ils sont des mondes innombrables»[1] ; il lui oppose donc cette simple question : «mais comment pouvons-nous concevoir un dieu si ce n'est éternel ?»[2]. A la différence de l'indestructibilité de l'atome, remarque toutefois Lemke, l'immortalité des dieux d'Épicure est, pour ainsi dire, conquise à chaque instant[3]. Les dieux, certes, sont éternels, mais ils le sont *per accidens,* – car la cohésion de tout *concilium* atomique est, en tout autre cas, *provisoire.*

Knut Kleve avait tenté d'organiser synthétiquement tous les arguments qu'on a pu invoquer (en ordre généralement dispersé) afin de rendre compte de l'éternité des dieux d'Épicure[4]. Des causes proprement *physiques* (résidence extramondaine, constitution atomique particulière et toujours renouvelable, isonomie) constitueraient les conditions *nécessaires* de leur éternité. On y reviendra tout à l'heure. Des causes d'ordre *spirituel :* science, raison et vertu des dieux (causes elles-mêmes fondées sur l'usage infaillible qu'ils savent faire, selon Kleve, de la déclinaison atomique) se superposeraient aux premières et feraient office, quant à elles, de conditions *suffisantes* de cette immortalité. Certains auteurs ont même souhaité conférer un rôle absolument déterminant à l'action même des dieux, – à la "vertu" et à la connaissance, qui leur donnent le pouvoir naturel de se procurer infailliblement les éléments nécessaires à leur conservation. C'est le cas de Ph. Merlan, de G. Arrighetti, de W. Schmid[5], et c'est là-dessus, semble-t-il, qu'insistent toujours davantage les critiques modernes[6].

1. CICÉRON, *De nat. deor.*, I, x, 25 : *Anaximandri autem opinio est nativos esse deos longis intervallis orientis occidentisque, eosque innumerabiles esse mundos.*
2. *Ibid.*, I, x, 25-26 : *Sed nos deum nisi sempiternum intellegere qui possumus ?*
3. LEMKE (D.), *Die Theologie Epikurs,* op. cit., p. 37-38 et *passim.*
4. KLEVE (K.), "Die Unvergänglichkeit der Götter im Epikureismus", *Symbolae Osloenses,* XXXVI, 1960, 116-126.
5. Cf. MERLAN (Ph.), "Zwei Fragen der epikureischen Theologie", *Hermes,* LXVIII, 1933, 196-217 ; ARRIGHETTI (G.), "Filodemo Περὶ θεῶν III, fr. 74-82", *La Parola del Passato,* X, 1955, 322-356 ; SCHMID (W.), art. "Epikurus" du *Reallexikon,* col. 735-739, ainsi que, du même : "Götter und Menschen in der Theologie Epikurs", *Rheinisches Museum,* 94, 1951, 97-156.
6. Cf. LEMKE (D.), *Die Theologie Epikurs,* op. cit., p. 34-36.

Précisions sur les causes physiques de l'éternité des dieux

Pour ce qui relève des conditions *physiques* de leur immortalité, les dieux – outre que leurs paisibles demeures (très certainement extramondaines) ne sont point ébranlées par les vents[1] –, jouissent sur nous de cet avantage que l'inévitable usure de leurs corps est contrebalancée par un constant réapprovisionnement en substance matérielle. Tous les corps subissent une érosion graduelle que l'ἀνταναπλήρωσις (ou « processus de remplissage compensatoire », selon la traduction que propose Mme A. Virieux-Reymond)[2] ne suffit à endiguer que temporairement[3]. Or, écrit Cicéron, la nature des dieux est indestructible pourvu que la *suppeditatio,* par où leurs corps se renouvellent, ne fasse jamais défaut[4]. Cette *suppeditatio,* cette surabondante régénération, c'est donc l'ἀνταναπλήρωσις des dieux, l'incessante réparation atomique qui préserve leurs corps de l'appauvrissement et de la ruine[5].

Partant de là, certains auteurs ont tout bonnement voulu identifier l'*être* de ces dieux diaphanes et légers à ce processus de formation et de renouvellemenent incessants.

Lachelier, entendant réduire leur substance aux parcelles subtiles qui sans cesse affluent *« vers les dieux »,* proposait ainsi de maintenir la leçon *ad deos adfluat* dans le texte de Cicéron (*De nat. deor.*, I, XIX, 49) que l'on a cité ci-dessus[6], – plutôt que de corriger, à l'instar de Lambin, cet *ad deos* inattendu en *ad nos :* lorsque Velleius évoque « un courant sans fin d'images très semblables » formé à partir d'innombrables atomes, il ne s'agirait « pas de la manière dont nous connaissons les dieux, mais bien de celle dont ils existent »[7].

1. LUCR., *DRN,* III, 19-22 : « un éther toujours sans nuage les couvre de sa voûte... », etc.

2. VIRIEUX-REYMOND (A.), "Quelques problèmes posés par la théorie des simulacres", *Actes Budé,* p. 182-187.

3. LUCR., *DRN,* V, 1175-1176 :

Aeternamque dabant vitam, quia semper eorum
subpeditabatur facies et forma manebat,

– ce qui équivaut d'ailleurs parfaitement à ce que rapporte Cicéron dans le traité *De natura deorum* (I, XXXVII, 105).

4. CICÉRON, *De nat. deor.*, I, XXXIX, 109 : *innumerabilitas, inquis, suppeditat atomorum.*

5. Sur l'*antanaplérôsis,* cf. *Hér.*, § 48.

6. CICÉRON, *De nat. deor.*, I, XIX, 49 : passage fondamental, cité ci-dessus, à la note 2 de la p. 189.

7. LACHELIER (J.), "Les dieux d'Épicure d'après le *De natura deorum* de Cicéron", *Revue de Philologie,* I, 1877, 264-267.

L'épicurien parlerait ici de « fantômes, qui, après s'être formés spontanément dans l'espace, se rendent "vers les dieux", c'est-à-dire vers le point où ils constituent eux-mêmes, par leur passage continu, l'existence des dieux »[1]. Outre Scott (1883), Giussani (1896) a soutenu un point de vue similaire en estimant que, selon Épicure, la nature divine consistait en une εἶδος composée d'atomes transhumants, toujours nouveaux, cédant sans cesse leur place à d'autres atomes provenant de l'univers infini. Scott proposait pareillement de considérer que la matière divine est formée par « de *perpétuelles successions* d' "images", ou pellicules matérielles *(material films),* de formes parfaitement semblables, qui, provenant des atomes dispersés dans tout l'univers (selon un mode inexpliqué), ruissellent *(stream)* vers une sorte de foyer, et là, pour un moment, constituent l'être même des dieux »[2]. On n'aurait là qu'une succession d'images, « comme d'une cascade, dit Giussani, on peut dire qu'elle est une succession de cascades ». Ainsi, les dieux seraient-ils toujours identiques selon la *species,* et jamais selon la substance[3].

Aucune de ces reconstructions tendant artificiellement à réduire les dieux d'Épicure à des êtres fluents et bidimensionnels – à des *Wasserfallgötter,* comme disent les Allemands – ne peut, cependant, éviter la critique que leur opposait avec raison Romano Amerio : « une telle exposition contrevient au théorème fondamental de l'ontologie atomistique qui définit les images comme des émanations des étants et non pas les étants comme des composés d'images, ainsi qu'au théorème fondamental de la gnoséologie atomistique, selon lequel toute image est représentative de quelque chose qui la constitue et non pas de quelque chose qu'elle-même constitue »[4].

En réalité, même s'ils sont différents des objets solides, palpables, de l'expérience courante (στερέμνια), les dieux épicuriens ont une sorte de *consistance,* laquelle est perceptible par l'esprit, plutôt que par les sens – une πυκνότης νοητή, selon l'expression de Philodème –, de même qu'ils ont « quelque chose qui ressemble à un corps » et à du sang, κατ' ἀναλογίαν τι σῶμα, *quasi corpus, quasi sanguis...*[5].

1. LACHELIER (J.), "Les dieux d'Épicure...", art. cit., p. 265.

2. SCOTT (W.), "The Physical Constitution of the Epicurean Gods", *The Journal of Philology,* XII, 1883, 212-247.

3. GIUSSANI (C.), *Studi lucreziani* (1896), op. cit., p. 236 (cf. *Studio XI :* "Gli dei di Epicuro e l'isonomia", p. 227-265).

4. AMERIO (R.), "L'Epicureismo e gli dei", *Filosofia,* IV, 1953, 97-137 (= p. 135).

5. CICÉRON, *De nat. deor.*, I, XVIII, 49 (cité ci-dessus, p. 193, note 5).

Autrement dit, ces dieux, sont essentiellement des vivants[1], et les textes épicuriens leur appliquent le principe de base de toute physiologie : appropriation de ce qui est assimilable, élimination de ce qui est étranger[2]. Ce ne sont donc point de purs ectoplasmes.

Outre la localisation des dieux en un milieu privilégié et leur faculté de se renouveler constamment, l'*isonomie,* enfin, paraît avoir constitué, aux yeux d'Épicure, une troisième raison physique de leur éternité. Dans son acception non-philosophique, ἰσονομία désigne l'égalité juridique, l'égal usage des lois et l'usage de lois égales. Transposé dans l'ontologie, le terme se réfère à l'égale *disponibilité* de la matière pour toutes les formes dans lesquelles peuvent se combiner les atomes. « Très grande est, en effet, la force de l'infini et très digne d'un examen important et attentif. Il faut comprendre, déclare Velleius, que celle-ci suppose une nature telle qu'elle réponde à tout, qu'aux mêmes répondent les mêmes, c'est ce qu'Épicure appelle "isonomie", c'est-à-dire une répartition exactement équilibrée. De là résulte que, comme il y a une si grande multitude de mortels, celle des immortels n'est pas moindre et que, si les êtres qui périssent sont innombrables, il faut que ceux qui perdurent soient infinis »[3].

Y a-t-il deux catégories de dieux selon les épicuriens ?

Toute perception constituant pour l'épicurisme un transport – au moins partiel – de l'être perçu dans l'organisme de celui qui, préci-

— La même critique pourrait sans nul doute s'appliquer à l'interprétation originale de Georg Pfligersdorffer, d'après lequel les dieux sont constitués par un « courant sans fin d'images très semblables » (= trad. de CIC., *De nat. deor.*, I, XIX, 49) qui leur viendraient *des hommes* et se rassembleraient en eux ; cf. PFLIGERSDORFFER (G.), "Cicero über Epikurslehre von Wesen der Götter (*Nat. deor.* I, 49)", *Wiener Studien,* LXX, 1957, 235-253 (en partic., p. 251-252).

1. *Mén.*, § 123 : il convient de regarder le dieu comme « un *vivant* incorruptible et bienheureux » ; cf. CICÉRON, *De nat. deor.*, I, XVIII, 48 : *deus autem animans est.* — On se souvient qu'Aristote (*Métaph.*, Λ, 7, 1072 b 13-30) qualifiait le Premier Moteur de « vivant éternel et parfait » (ζῷον ἀίδιον ἄριστον).

2. Cf. RODIS-LEWIS (G.), *Épicure et son école,* op. cit., p. 162-163, qui renvoie à l'usage du couple οἰκειότης / ἀλλοτριότης dans le fragment d'Épicure transmis par Philodème, *in : De pietate,* 124 [= Arrigh. 28, p. 253].

3. CICÉRON, *De nat. deor.*, I, XIX, 50 : *summa vero vis infinitatis et magna ac diligenti contemplatione dignissima est, in qua intellegi necesse est eam esse naturam ut omnia omnibus paribus paria respondeant. Hanc ἰσονομίαν appellat Epicurus, id est aequabilem tributionem. Ex hac igitur illud efficitur, si mortalium tanta multitudo sit, esse immortalium non minorem, et si quae interimant innumerabilia sint, etiam ea quae conservent infinita esse debere.* — Cf. *ibid.*, I, XXXIX, 109.

sément, le perçoit, il n'est pas possible de ne pas nous poser à nouveau notre question initiale : la distinction établie par le scholiaste de la *Maxime fondamentale I* est-elle donc *seulement* gnoséologique, et – même s'il en était ainsi – cela ne signifie-t-il pas qu'à deux modes du connaître répondent, dans l'ontologie d'Épicure, deux *modes d'être* des dieux ? Partant de là, certains auteurs ont avancé que la scholie – et c'est là, notons-le, l'*unique* texte que peut invoquer une semblable interprétation – reconnaît *deux sortes de dieux :* ceux qui sont complètement individualisés – qui, comme Zeus, sont discernables les uns des autres –, et ceux qui diffèrent seulement par l'espèce, comme les Grâces, par exemple. C'est là la thèse défendue notamment par Philip Merlan[1], et, plus près de nous, par J. M. Rist[2].

Sans aller jusqu'à prétendre, comme Diano l'avait fait, que tous les dieux épicuriens sont indiscernables[3], Merlan a repris dans ses *Studies in Epicurus and Aristotle* (1960) la thèse qu'il avait soutenue dans son article de 1933 : il y aurait pour Épicure deux sortes de dieux, les uns individuels, les autres tous semblables[4]. L'interprétation de Diano, comme Merlan lui-même l'a fait ressortir, se heurte absolument au fait que Cicéron et Philodème indiquent tous deux, l'un explicitement, l'autre indirectement, qu'Épicure reconnaissait à la fois l'existence de divinités mâles et féminines[5]. A tout prendre, la thèse de Krokiewicz (1929), qui reconnaissait pour sa part l'existence de *deux* espèces de dieux, est plus forte : les dieux diffèreraient seulement par le sexe ;

1. MERLAN (Ph.), "Zwei Fragen der epikureischen Theologie", *Hermes,* LXVIII, 1933, 196-217 ; du même, cf. : "How many kinds of divinities did Epicurus recognize ?", *in : Studies in Epicurus and Aristotle,* op. cit., p. 38-72.

2. Cf. RIST (J. M.), *Epicurus. An Introduction,* Appendix E, *"Varieties of epicurean gods"*, op. cit., p. 172. — Outre Merlan et Rist, on trouve également Diels (1916) et De Witt (1954) parmi les tenants de l'interprétation selon laquelle la scholie de la *MF I* opèrerait la distinction entre deux *types ontologiques* de divinités. — A l'inverse, Amerio, Freymuth, Arrighetti, Kleve, Lemke et Babut maintiennent tous, après Philippson, que la seule distinction qu'on peut induire légitimement à partir de ce texte est celle de deux sortes d'*images* dans notre connaissance.

3. DIANO (C.), *Epicuri ethica* (1946), op. cit., p. 118-119 : tous les dieux (en nombre infini) seraient absolument identiques, en vertu de leur *perfection* (cf. notam., CICÉRON, *De nat. deor.* I, XXIX, 80 : on devra concéder qu'un dieu est plus beau qu'un autre si l'on dit des dieux qu'ils diffèrent entre eux).

4. Cf. réf. à la note 1 ci-dessus.

5. CICÉRON, *De nat. deor.*, I, XXXIV, 95 ; Philodème parle, quant à lui de « tous [les dieux] et toutes [les déesses] » (πάντες καὶ πᾶσαι) (Περὶ θεῶν, g 5, Diels B 1, p. 22). — Cf. MERLAN (Ph.), *Studies in Epicurus and Aristotle,* op. cit., p. 51 et note 33.

tous les dieux mâles seraient indiscernables et toutes les divinités féminines le seraient également entre elles[1].

Mais on doit alors expliquer pourquoi le scolie de la *Maxime fondamentale I* distingue des dieux susceptibles d'être connus *individuellement* et des dieux qu'on ne peut connaître que *par l'espèce*... En outre, on ne conçoit nullement comment des hommes ayant toujours reçu la *même* image des dieux eussent pu ne pas être monothéistes (Diano), ou ne pas reconnaître l'existence de deux divinités tout au plus (Krokiewicz). — Et que serait donc cette image? Tous les dieux ont-ils l'apparence de Zeus ou bien plutôt celle d'Apollon? demande ironiquement Merlan. Toutes les déesses ressemblent-elles à Athéna, ou bien plutôt à Aphrodite ?[2]

Au dire des textes dont nous disposons, les dieux, remarque J. M. Rist, ne demeurent pas « exactement les mêmes », mais « très semblables »[3]. Aussi est-ce à la *suppeditatio* que se réfèrerait l'orateur (mais non le scholiaste), lorsqu'il vient à employer l'expression *ad numerum ;* et c'est aussi ce à quoi ferait allusion un passage d'Aétius dans lequel celui-ci affirme que l'une des quatre sortes de natures immortelles reconnues par Épicure est constituée par les *similitudes* (ὁμοιότητες)[4].

Philodème déclare que les composés atomiques (alors appelés ἑνότητες) peuvent être alimentés non seulement par des atomes "numériquement" identiques, mais aussi par des atomes qui sont *spécifiquement* (et non "numériquement") identiques, – les deux types de composés pouvant conserver une identité reconnaissable[5]. Par conséquent, écrivait Ph. Merlan, « si un atome appartenant à un composé atomique était remplacé par un autre de même forme, quiconque n'aurait pas été le témoin oculaire de cet échange, jamais ne remarquerait le moindre changement dans le composé atomique en question. En langage plus moderne : l'atomisme d'Épicure paraît

1. KROKIEWICZ (A.), "De dis Epicuri", *Eos,* XXXII, 1929, 91-120.

2. MERLAN (Ph.), *Studies in Epicurus and Aristotle,* op. cit., p. 52.

3. Comme le dit Cicéron (*De nat. deor.,* I, XXXVII, 105) : *neque deficiat umquam ex infinitis corporibus similium accessio ;* cf. *ibid.,* I, XIX, 49, cité ci-dessus, p. 189, note 2).

4. Aétius (I, 7, 34 [= Us., p. 239, 13]) ajoute à l'indestructibilité par indivisibilité (atomes), par absence de chocs (vide), ou par absence d'un ailleurs où se dissoudre (univers), une quatrième cause d'immortalité : l'*homoiotès,* ou entière homogénéité de constitution (ὁ δ' αὐτὸς ἄλλας τέτταρας φύσεις κατὰ γένος ἀφθάρτους τάσδε, τὰ ἄτομα τὸ κενὸν τὸ ἄπειρον τὰς ὁμοιότητας· αὗται δὲ λέγονται ὁμοιομέρειαι καὶ στοιχεῖα).

5. PHILODÈME, *De piet.,* II, col. 80, p. 110, 4 sq. [= Us. 40 et *corrigenda* : p. LXXVII]. — Le contexte du passage suggère que Philodème traite ici des dieux.

déboucher sur la thèse selon laquelle il existe des indiscernables non-identiques. Deux atomes de même forme sont *spécifiquement* identiques ; sont-ils *numériquement* identiques, – c'est ce qui ne peut être décidé, sauf à les avoir vus à deux places différentes ; et des conséquences analogues s'ensuivent en ce qui concerne les composés atomiques », et – en particulier – les dieux[1]. Aussi, la thèse selon laquelle il existe plusieurs sortes de dieux ne serait nullement contredite par le § I, 49 du *De natura deorum.* Car, explique fort élégamment J. M. Rist, « quand Cicéron assure que les dieux ne peuvent être saisis *ad numerum,* il se réfère au fait que le corps de Zeus est constamment renouvelé par de nouveaux atomes et ne demeure donc pas "le même". Mais quand le scholiaste écrit que seule une classe de dieux existe κατ' ἀριθμόν, il veut dire que Zeus est discernable d'Apollon, alors que les Grâces, elles, sont indiscernables »[2]. Cette construction, toutefois, pour brillante qu'elle puisse être, et bien qu'elle paraisse particulièrement soucieuse de conformité avec les mythes qui reçurent effectivement l'adhésion des Grecs[3], ne repose pourtant, comme on l'a déjà signalé, que sur le seul texte de la scholie ajoutée à la *Maxime Fondamentale I*[4]. C'est sans nul doute pour cette raison qu'elle fait plutôt figure de simple *modèle dans le ciel,* vu l'état actuel de nos sources[5].

Ce qu'il importe plutôt de retenir, c'est que l' "asthénie" des dieux d'Épicure n'est assurément point léthargie ni torpeur ; et qu'ils sont les modèles nécessaires à notre bonheur ; qu'ils sont – comme le sont tous les agrégats – corporels et faits d'atomes en mouvement dans le vide ;

1. MERLAN (Ph.), *Studies in Epicurus and Aristotle,* op. cit., p. 45.

2. RIST (J.-M.), *Epicurus. An Introduction,* op. cit., p. 175.

3. Cf. MERLAN (Ph.), *Studies in Epicurus and Aristotle,* op. cit., p. 66-72 : les Muses, les Grâces, les Érinyes, les Moires, etc., – voilà autant de divinités qu'on évoquait et même qu'on révérait en tant que *groupes,* dans la religion traditionnelle, note Merlan.

4. Cf. ci-dessus, p. 189, note 1.

5. La solution la plus récemment proposée (du moins, dans un ouvrage suivi portant sur la question) encourt une critique similaire : c'est celle de D. Lemke *(Die Theologie Epikurs,* op. cit. : chap. IV et V, *Das Problem der Götterklassen, 1. & 2. Teile).* — Les témoignages de Cicéron et de la scholie s'accorderaient à enseigner que les images qui nous font connaître les dieux ne sont pas identiques entre elles, mais seulement « très semblables » ou « de même genre » (*simillumae,* κατὰ ὁμοείδειαν), parce qu'elles sont issues, dit Lemke, non pas d'un individu isolé, mais des représentants innombrables d'un même "type" divin. — Épicure aurait ainsi imaginé des "types" divins, répondant aux douze divinités olympiennes, et comprenant chacun une infinité de représentants : des Zeus, des Héra, des Apollon, des Poséidon, etc., infinis en nombre et semblables à leurs homologues respectifs.

et qu'ils ne meurent pourtant jamais. — Voilà qui doit nous inciter à revenir sans plus attendre sur la façon dont le sage du Jardin a tâché de concilier sa doctrine du bonheur avec la si grande brièveté de notre carrière trop humaine ; comment il a voulu, d'une certaine façon, faire des dieux de nous tous, de nous qui – chose unique parmi les êtres vivants de ce monde – connaissons que chacun de nos jours nous rapproche un peu plus du jour inévitable.

4. La mort n'est rien pour nous : histoire d'une cellule idéelle[1]

En manière de conclusion provisoire, nous voudrions, en effet, dessiner les linéaments d'une histoire de la formule par laquelle Épicure résume l'attitude qu'il prône à l'égard de la mort : Ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς[2]. Car, en confrontant les diverses interprétations qu'on en a pu donner – soit en la traduisant, soit en l'annexant à des développements parfois fort éloignés de l'enseignement qu'initialement elle contenait –, nous serons mieux à même de déterminer l'exacte signification des § 124-125 de la *Lettre à Ménécée,* lesquels prétendent précisément fonder en raison la sérénité du sage à l'égard de cette mort qui seule distingue sa condition d'avec celle des dieux bienheureux.

La formule : Ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς, dont on trouverait malaisément des antécédents dans la pensée grecque antérieure à Épicure[3] jouira, nous le verrons, d'une *triple* postérité en histoire des idées. Certains auteurs, fidèles en cela à l'esprit du philosophe du Jardin, considèreront qu'elle signifie que la crainte de la mort est une crainte *sans objet*. D'autres l'utiliseront pour décrire l'état d'esprit qui s'ensuit, selon eux, de ce que le premier Montaigne appelle la *préméditation de la mort :* la mort n'est – ou plutôt ne sera – rien pour nous si nous faisons effort pour y penser toujours, de façon à l'ap-

1. La formule en question figure aux § 124-125 de la *Lettre à Ménécée* (où elle apparaît à *trois* reprises), ainsi que dans la *Maxime fondamentale II.*

2. Ce qu'on va lire ci-dessous constitue pour l'essentiel la reprise d'une communication prononcée en Sorbonne, le 17 janvier 1987, dans le cadre du Séminaire de recherches que M. le Professeur J. DEPRUN consacre à l'*Histoire des cellules idéelles.*

3. C'est, une fois de plus, chez les Cyniques et, plus précisément, chez Diogène de Sinope, que l'on trouvera la réflexion la plus approchante : « On lui demandait, rapporte D. Laërce, si la mort était un mal : "comment peut-elle être un mal, dit-il, puisque nous ne la sentons pas quand elle est arrivée ?" » (D. L., VI, 68 : Ἐρωτηθεὶς εἰ κακὸν ὁ θάνατος, "πῶς", εἶπε, "κακός, οὗ παρόντος οὐκ αἰσθανόμεθα").

privoiser. Enfin, d'autres encore en feront un usage singulier, sinon même aberrant, en déclarant que si la mort n'est rien, c'est tout bonnement parce qu'on la *souhaite* quand on raisonne en philosophe. Mais avant d'analyser en détail ces interprétations, étudions donc la formule dans son présent, c'est-à-dire dans le texte même d'Épicure, – dans l'acception, autrement dit, dont elle a été originairement investie.

"La mort n'est rien pour nous", car la crainte de la mort est une crainte sans objet

Le célèbre passage consacré à la crainte de la mort dans la *Lettre à Ménécée*[1] comprend deux idées-forces : Épicure y déclare tout d'abord que la connaissance de ce que la mort est privation de sensation nous ôte le vain désir de l'immortalité. Puis, en un second temps, il conclut que la mort ne pouvant faire l'objet d'aucune expérience vécue, l'inquiétude qui s'y attache est littéralement sans objet.

A lire les tout premiers mots du passage (« *Habitue-toi à penser...* »), on pourrait croire qu'il s'agit d'inviter le disciple à penser à la mort sans relâche – un peu comme le Montaigne du livre I des *Essais* conseillait qu'on prît l'habitude « d'avoir, non seulement en l'imagination, mais continuellement la mort en la bouche »[2]. Mais la suite nous indique aussitôt que ce n'est nullement de cela qu'il s'agit. Il s'agit plutôt, comme l'écrit G. Gastaud, de « transformer la vérité en prudence en s'en pénétrant de manière intime »[3]. Ce à quoi doit se livrer Ménécée, ce n'est pas à l'anticipation toujours recommencée de sa propre fin, mais à la pensée que la mort est néant de toute sensation ; qu'elle est, par conséquent, un *néant de douleur* tout comme elle est un néant de plaisir. Ce qui n'est rien ne saurait aucunement nous menacer, et l'idée du néant nous apporte la délivrance[4].

Ainsi la « droite connaissance » (γνῶσις ὀρθή) de ce que la mort n'est rien par rapport à nous fonde-t-elle la possibilité du bonheur en éradiquant – pour le dire comme le dit Jacques Amyot – cette

1. *Mén.*, § 124-125. — M. Conche traduit ainsi le début du passage : « Habitue-toi à penser que la mort n'est rien par rapport à nous » (*Épicure. Lettres et maximes,* op. cit., p. 219).

2. MONTAIGNE (M. de), *Essais,* I, XX ; éd. P. Villey [1978], t. I, p. 90. — Cf. également : SÉNÈQUE, *Ep.*, 30, 18 : *Tu tamen mortem ut numquam timeas, semper cogita.*

3. GASTAUD (G.), "La Vie éphémère. Commentaire du texte de la *Lettre à Ménécée* dissipant les illusions attachées à l'idée de la mort", *Cahiers philosophiques,* XXXI, 1987, 29-44.

4. Cf. CONCHE (M.), *Lucrèce et l'expérience,* op. cit., p. 88.

« cupidité de toujours être qui est le plus ancien et le plus véhément de tous les désirs »[1]. Et, avec la possibilité du bonheur, elle fonde celle de la liberté : « car il n'y a rien de redoutable dans la vie pour qui a vraiment compris qu'il n'y a rien de redoutable dans la non-vie »[2]. « Qui a appris à mourir, il a désappris à servir », écrira Montaigne en ce sens[3].

La *Lettre* en vient alors à considérer le néant de cette opinion (la crainte de la mort) qui a le *néant* pour objet. — Il n'y a, selon Épicure, rien moins qu'un vice de raisonnement à prétendre à la fois que le mort ne ressent plus rien et que la crainte de la mort ne laisse pas de se justifier, du fait de l'image anticipée que nous prétendons nous en faire dès cette vie. Et la morosité métaphysique d'une Mme de Sévigné écrivant à sa fille : « je trouve la mort si terrible que je hais plus la vie parce qu'elle m'y mène, que par les épines dont elle est semée »[4], est proprement *impensable* du point de vue d'Épicure. Puisqu'on n'a jamais de notion que de ce qui existe[5], comment l'attente de ce qui n'est rien pourrait-elle donc nous alarmer ? Craindre la mort, c'est « souffrir pour rien »[6].

« Ainsi, conclut le sage, le plus terrifiant des maux, la mort, n'est rien par rapport à nous, puisque, quand nous sommes, la mort n'est pas là, et, quand la mort est là, nous ne sommes plus »[7]. Car la mort est, pour nous, *vivants*, du côté du non-être et de l'intangible, du côté des opinions vaines et de l'infinité du *vide* dont parle la physique[8], au lieu que les agrégats atomiques doués de réflexion – les hommes – sont du côté de l'être, du *plein*, du fini et, partant, du sensible[9]. Quant aux morts, ils ne sont plus là pour avoir l'expérience de leur propre sort :

1. PLUTARQUE, *Contra Epic. beat.*, 1104 c : ὁ πόθος τοῦ εἶναι, πάντων ἐρώτων πρεσβύτατος ὢν καὶ μέγιστος.

2. *Mén.*, § 125 : οὐθὲν γάρ ἐστιν ἐν τῷ ζῆν δεινὸν τῷ κατειληφότι γνησίως τὸ μηδὲν ὑπάρχειν ἐν τῷ μὴ ζῆν δεινόν.

3. MONTAIGNE (M. de), *Essais*, I, XX ; loc. cit., t. I, p. 87.

4. Cf. Mme de SÉVIGNÉ, *Lettre à Mme de Grignan*, 16 mars 1672 ; *in : Lettres*, t. II, Paris, Bibl. de la Pléiade, 1957.

5. C'est là le principe fondamental de la théorie de la *prolepsis*.

6. *Mén.*, § 125 : ... κενῶς λυπεῖ.

7. *Mén.*, § 125 : τὸ φρικωδέστατον οὖν τῶν κακῶν ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς, ἐπειδήπερ ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν, ὅταν δὲ ὁ θάνατος παρῇ, τόθ' ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν.

8. Cf. LANZA (D.), "La massima epicurea *Nulla è per noi la morte*", *Siculorum Gymnasium*, XXXIII, 1980, 357-365.

9. *Rien de ce qui est non-existant n'est sensible.* Ce dogme se déduit par contraposition d'un précieux passage de Sextus (*Adv. math.*, VIII, 9 = Us. 247) : « Épicure disait que tous les sensibles sont vrais et existants (ἀληθῆ καὶ ὄντα), car il ne faisait pas de différence entre dire que quelque chose est "vrai" (ἀληθές) et le dire "existant" » (ὑπάρχον).

les atomes qui les composaient sont désormais disséminés, et les êtres éphémères qu'ils avaient accidentellement constitués par leur assemblage provisoire ont disparu en tant que tels.

On doit pourtant se demander si cette démonstration n'a pas été obtenue *per sophisma figurae dictionis ;* et l'on peut distinguer en outre, quitte à briser indûment la logique interne du texte, trois sens différents du mot "mort".

La mort est, premièrement, le moment du passage, le décès en train d'arriver, – le « cas de mort » *(Todesfall)*, pour parler avec Heidegger (ce sens affleure lorsqu'Épicure affirme qu'il est sot de dire que l'on souffre de ce qu'*elle* doit arriver)[1]. La mort est, en un deuxième sens, l'état qui suit le décès, la "non-vie", τὸ μὴ ζῆν, comme dit Épicure. Elle peut être enfin entendue, en une troisième et dernière acception, comme la conscience anticipée de cet état qui suit le décès, ou même, plus simplement, comme la prise en considération de notre finitude radicale (cf. le sens du terme "mort" lorsqu'Épicure assure que *la mort n'est pas en rapport avec les morts*, car ceux-ci ne sont plus).

Il y a donc lieu de se demander si la mort dont on nous dit qu'elle n'est rien par rapport aux vivants n'est pas la mort entendue *dans le second sens* (= la condition du cadavre), alors que la mort qui n'est rien par rapport aux défunts serait la mort au dernier des trois sens que l'on vient d'indiquer (= la *représentation* de la mort). Et ce serait comme par une manière de coup de force qu'Épicure nous aurait enjoint de nous tenir pour satisfaits de notre condition. « Concluons », déclarait Pierre Bayle, non sans quelque apparence de discernement, « que l'argument d'Épicure et de Lucrèce n'était pas bien arrangé, et qu'il ne pouvait servir que contre la peur des peines de l'autre monde. Il y a une autre sorte de peur qu'ils devaient combattre ; c'est celle de la privation des douceurs de cette vie »[2].

***

Les sens multiples de la préposition πρός déterminent d'emblée une disparité foncière dans les traductions qu'on a pu donner de notre formule. Cette préposition, lorsqu'elle gouverne l'accusatif, peut aussi bien signifier "vers" (πρὸς ἡμέραν, *vers le jour, à l'aurore ;* ἢ πρὸς Πελοππόνησον ὁρᾷ [THUC.], *la région qui regarde vers le Pélo-*

1. Cf. HEIDEGGER (M.), *Was ist Metaphysik ?*, Francfort, 8e éd. : 1960, p. 254.

2. BAYLE (P.), *Dictionnaire historique et critique* (1697), Genève, Slatkine Reprints, 1969, art. "Lucrèce", t. IX, p. 527-528.

ponnèse), "envers" (ἡ πρὸς τινα φιλία, εὔνοια [PLAT., *Rép.* 470 a], *l'amitié, la bienveillance envers quelqu'un*), "du point de vue de" (πρὸς τοὺς ξένους, *du point de vue des étrangers*) ou bien encore "par comparaison avec", "en proportion de", "en rapport avec" (κρίνειν τινα πρός τινα [PLAT., *Prot.* 327 d], *juger quelqu'un par comparaison avec quelqu'un*).

Certains, et ils constituent la majorité, ont donc rendu : Ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς par la formule : *La mort n'est rien pour nous*. Mais ce "pour", parce qu'il paraît traduire un datif que le grec ne comporte pas, infléchit quelque peu le texte au point que celui-ci paraît désormais signifier – outre que la mort est néant – que la continuelle imagination de la mort ne nous apporte rien de bon. Somme toute, en traduisant la formule de la sorte, c'est l'*utilitarisme* d'Épicure que l'on met implicitement en avant : parce que la pensée de la mort ne suscite aucune *affection* (ni de douleur, ni de plaisir) chez le sage, on ne trouverait aucun intérêt à tâcher de s'en faire une idée. « Épicure et Lucrèce, écrit Bayle en ce sens, supposent que la mort est une chose qui ne nous concerne pas, *et à laquelle nous n'avons aucun intérêt* »[1]. Parmi les traducteurs français, Hamelin, Solovine et Robin notamment, ont choisi d'adopter ce parti[2]. *Become accustomed to the belief that death is nothing to us,* dit Bailey[3], – ainsi que les principaux auteurs italiens qui rendent preque invariablement cette formule par la tournure : *nulla è per noi la morte*[4].

Notons enfin que plusieurs traducteurs du *De rerum natura* ont opté en faveur de cette même leçon, lorsqu'il s'est agi pour eux de trouver dans leur langue un équivalent au premier hémistiche du vers 830 du chant III de Lucrèce. Ce vers paraît d'ailleurs signaler que le poète romain a lui-même éprouvé ici quelque gêne pour tourner sa phrase en latin, puisqu'il s'est au fond résolu à traduire *deux fois de*

1. BAYLE (P.), *Dictionnaire...*, op. cit., art. "Lucrèce", t. IX, p. 527-528.

2. Cf. respectivement : *Revue de métaphysique et de morale,* XVIII, 1910, p. 397-440 (= trad. O. Hamelin) ; *Épicure. Doctrines et maximes,* Paris, Hermann, 1965, p. 98 (= trad. M. Solovine [1925]) ; *Lucrèce. De la nature. Commentaire,* l. I-II, p. CVIII, Paris, Les Belles Lettres, 1962 (= trad. L. Robin [1925] des trois lettres d'Épicure, précédant le *Commentaire* du poème de Lucrèce).

3. BAILEY (C.), *Epicurus. The extant remains,* Oxford, Clarendon Press, 1926, p. 85 ; cf. également p. 95, où la formule est traduite de la même façon par Bailey lorsqu'elle réapparaît dans la *Maxime fondamentale II*.

4. Ainsi procèdent notamment E. Bignone (*Epicuro. Opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita,* 1920 ; rééd. : 1964, p. 45) et G. Arrighetti (*Epicuro. Opere*[2], Einaudi, 1973, p. 108).

suite – une fois littéralement, et une fois en la précisant – la formule que nous étudions :

Nil igitur mors est ad nos neque pertinet hilum.[1]

« La mort n'est donc rien pour nous... », écrit ainsi Ernout pour rendre en français la première partie de ce vers[2] ; cependant que plusieurs interprètes, notamment au siècle dernier, se sont satisfaits d'un lapidaire *la mort n'est rien,* – afin sans doute d'éluder la difficulté qui réside dans le *ad nos* du latin, c'est-à-dire... dans le πρὸς ἡμᾶς du grec[3].

Une deuxième série de traductions réunit ceux des interprètes qui paraissent avoir jugé primordial de faire plus particulièrement ressortir le *nominalisme* d'Épicure. On lira alors, pour ne citer que la traduction de Marcel Conche : « la mort n'est rien *par rapport à nous* ». S'il est vrai qu'une telle transcription, plus encore que les précédentes, tend peut-être à accentuer quelque peu la tonalité *perspectiviste* de la formule originale (car la mort, après tout, *en soi,* n'est rien non plus), elle a le mérite de faire ressortir, pour parler comme Santayana, le fait que « craindre la mort, c'est, selon Épicure, craindre un *mot* »[4]. Les versions russes de la formule sont unanimes à la prendre en ce sens : смерть не имеет к нам никакого отношения (= la mort n'a aucune *relation,* aucune *communication* avec nous), traduisait Sobolevski dans l'édition russe d'Épicure et de Lucrèce que supervisa Petrovski[5]. Il a été suivi en cela par M. A. Dynnik, à

1. LUCR., *DRN,* III, 830.

2. *Lucrèce. De la nature,* Paris, Les Belles Lettres [1920], t. I, p. 116.

3. Cf. en particulier la trad. en prose de M. de PONGERVILLE parue chez Panckouke [1829], t. I, p. 121 : « La mort n'est donc rien, et ses terreurs ne doivent pas nous atteindre... » ; « la mort n'est rien, elle ne nous concerne en rien », traduisait pareillement E. LAVIGNE (*Lucr. De la nature des choses,* Paris, Hachette, 1870, p. 159) ; de même, enfin, la traduction espagnole donnée par L. ALVARADO (*Tito Lucrecio Caro. De la naturaleza de las cosas,* Caracas, Avila Gráfica, 1950, p. 146) porte : *Nada es por tanto la muerte y en nada nos toca.*

— On retrouvera, enfin, la même déréalisation radicale de la mort et la même omission du complément πρὸς ἡμᾶς dans des tournures telles que celle adoptée par LA GRANGE [1768] : « *Qu'est-ce donc que la mort,* et que nous importent ses terreurs si l'âme périt avec le corps ? » (*Lucr. De la nature des choses,* t. I, p. 291).

4. Cf. SANTAYANA (G.), *Three philosophical poets,* Cambridge, Harvard University Press, 1947, p. 51 : *Death is by definition a state that excludes experience. If you fear it, you fear a word.*

5. *Lucreti De rerum natura libri VI,* t. II : *Dissertationes. Commentarii Epicuri et Empedoclis fragmenta,* Moscou, Acad. des Sc. de l'URSS, 1947, p. 591.

l'ordre des mots près[1]. La mort n'a pour nous aucune *signification* (значенья), renchérit Z. A. Pokrovskaja, dans son article «Filosofkaja terminologija Lukreciia i Epikura (razdel kanoniki)»[2]. «La mort n'est donc *qu'un nom redoutable*», comme le dit plus explicitement encore, la traduction du baron Des Coutures lorsque celui-ci entend rendre en français le début du vers III, 830 de Lucrèce (= *Nil igitur mors est ad nos*)[3].

Une troisième manière de restituer la pensée d'Épicure consisterait, enfin, à traduire Ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς – comme Lucrèce le fait lui-même dans le second hémistiche du vers III, 830 – par une tournure équivalant à : «La mort ne nous touche en rien»[4].

C'est alors, dans ce troisième cas, sur le *sensualisme* du philosophe du Jardin qu'on insiste sans doute le plus : car «ce que veut dire Épicure, comme l'écrit Domenico Pesce, c'est que la mort n'est jamais une *expérience* qui s'offre à un particulier, mais seulement un *événement* auquel nous pouvons assister»[5]. A propos du néant, Voltaire déclarait à Mme Du Deffand : *je crois bien que nous en tâterons*[6]; durant le temps de la vie, affirme le fondateur du Jardin, jamais nous n'avons la moindre communication au non-être, jamais il ne nous est donné de "tâter" du néant.

Outre Lucrèce, dont on a déjà dit qu'il reprend et amplifie la formule d'Épicure, les autres membres de l'école durent, comme de juste, la mémoriser, eux aussi, et lui donner un large écho dans les

1. Dynnik (M. A.), *Materialisty drevnej Grecii,* Moscou, Acad. des Sc. de l'URSS, 1955, p. 213 : смерть не имеет никакого отношения к нам.

2. Cf. la p. 66 de l'art. de Z. A. Pokrovskaja cité ici; *in : Acta antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae,* XV, 1967, 63-83.

3. *Lucrèce. De la nature des choses,* Paris, Pierre Aubouyn, (1e éd. : 1692), éd. 1708 : t. I, p. 327.

4. Cf. *DRN,* III, 830 : ... *neque pertinet hilum.*

— C'est ce parti qui paraît avoir la préférence de T. Stork, lequel intitule comme suit son étude des vers III, 830-869 de Lucrèce : *Der Tod berührt uns nicht;* cf. Stork (T.), *Nil igitur mors est ad nos...*, Bonn, Habelt, 1970, p. 25. — Les Allemands rendent généralement par la tournure : *der Tod geht uns nichts an* la formule d'Épicure lui-même; ainsi procède O. Gigon (*Epikur,* p. 45, Zürich, Artemis-Verlag, 1949), tout comme l'avait fait G. W. F. Hegel dans ses *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie (= Leçons sur l'histoire de la philosophie),* Suhrkamp Verlag, t. II, p. 331.

5. Pesce (D.), *Saggio su Epicuro,* Bari, Laterza, 1974, p. 61.

6. Cf. sur ce point la petite pièce en vers insérée dans la deuxième lettre à Marie-Louise Denis, marquise Du Deffand, datée du 3 avril 1769 : « Du néant tout semble sortir,/Dans le néant tout se replonge » ; *in : Correspondance* de Voltaire, Bibl. de la Pléiade, t. IX (1985), p. 850.

discussions qu'ils eurent à mener contre les tenants des sectes rivales, comme dans les textes qu'ils produisirent à seule fin de convaincre le plus grand nombre[1]. Philodème de Gadara, notamment, lorsqu'il en vient à rappeler les maximes du quadruple remède, ne manque pas de faire figurer en bonne place celle qui nous intéresse présentement : ainsi procède-t-il dans le *De morte*[2]; tout de même que dans son traité *Contre les [Sophistes]*, dans lequel il demande pareillement «qu'on ait seulement sous la main ce quadruple remède : Dieu n'est pas à craindre, *la mort est privée de sensibilité,* le bien est facile à se procurer, la souffrance est facile à supporter»[3].

Sénèque, bien sûr, fait référence à l'argument et il en use notamment dans la *Lettre IV à Lucilius* : «la mort vient à toi : tu devrais la craindre, si elle pouvait séjourner avec toi; mais de deux choses l'une : ou elle ne t'atteint point ou elle te touche et passe»[4]. Outre qu'il y fait de fréquentes allusions[5], Cicéron, par deux fois, fait, lui aussi, mention de cette même formule en lui consacrant un rapide commentaire. En ce qui concerne la mort, écrit-il tout d'abord, au livre V des *Tusculanes,* la doctrine d'Épicure «repose sur l'idée que la désorganisation de l'être entraîne la perte du sentiment, et, d'autre part, sur cette conclusion que *ce qui est privé de sentiment est pour nous sans importance*»[6]. Nous trouverions dans le *De finibus* une référence encore plus explicite : «[Épicure], déclare ici l'orateur, a brièvement et en découvrant bien sa pensée, exprimé cette idée que "la mort n'est rien qui nous concerne"; en effet, la chose dans laquelle a eu lieu la dissolution est incapable de sentiment»[7]. Et c'est enfin *pour son*

1. Cf. Gigante (M.), "La chiusa del *De morte* di Filodemo", *in : Ricerche filodemee,* Napoli, 1969, p. 63 sq.

2. Cf. Gigante (M.), "Filodemo *De morte* IV 3", *Rendiconti della Accad. di Archeol., Lettere e Belle Arti,* XXVIII, 1953, 119-132.

3. Nous citons ici la traduction que Solovine a donnée de ce passage (cf. *Épicure. Doctrines et maximes;* rééd. : Paris, Hermann, 1965, p. 151), dont le texte grec (= VH², t. I, f. 148) figure à la p. 69 des *Epicurea* d'Usener : παρέ[στω] μόνο[ν] ἡ τετραφάρ[μα]κος· ἄφοβον ὁ θεός, ἀναίσθητον ὁ θάνατος, καὶ τἀγαθὸν μὲν εὔκτη[τον], τὸ δὲ δεινὸν εὐεκκ[αρ]τέρητον.

4. Sénèque, *Ep.*, 4, 3 : *Mors ad te venit : timenda erat, si tecum esse posset; necesse est aut non perveniat aut transeat.*

5. Lorsque, notamment, il évoque les quatre "ingrédients" du *tétrapharmakon.* — Ainsi, par ex., dans le *De fin.*, I, XIX, 62-64 : *sapiens... neglegit mortem* (= «le sage... ne s'inquiète pas de la mort»).

6. Cicéron, *Tusc.*, V, XXI, 88 : *De morte enim ita sentit, ut dissoluto animante sensum extinctum putet, quod autem sensu careat, nihil ad nos id iudicet pertinere.*

7. Cicéron, *De fin.*, II, XXI, 100 : *scripsit [sc. Epicurus] ... «mortem nihil ad nos pertinere; quod enim dissolutum sit id esse sine sensu; quod autem sine sensu, sit id nihil ad nos pertinere omnino».*

propre compte que Cicéron reprend, dans les très éclectiques *Tusculanes,* ce raisonnement qu'il a pourtant dénigré par ailleurs : « de même que rien n'a eu d'intérêt avant notre naissance, ainsi, écrit-il (en employant un argument qu'on retrouve aussi chez Lucrèce), rien n'en aura après notre mort ». Où donc le mal pourrait-il trouver place « attendu que la mort n'intéresse ni les vivants ni les morts ? Les seconds sont inexistants ; les premiers seront hors de sa portée »[1]. Si la mort amenait la fin de toutes choses, alors le philosophe du Jardin serait dans le vrai, écrit en substance l'orateur, qui emploie – notons-le – à plusieurs reprises les termes mêmes ou, du moins, des termes approchant au plus près ceux que Lucrèce utilise pour sa part en traduisant la sentence d'Épicure[2].

On pourrait retrouver à une époque récente, ou même contemporaine, plusieurs occurrences de notre formule chez des auteurs qui en conservent non seulement la lettre mais aussi l'intention et l'esprit.

Ainsi, le premier ouvrage de Ludwig Feuerbach : *Pensées sur la mort et l'immortalité (Gedanken über Tod und Unsterblichkeit,* 1830) – celui même qui lui valut de se voir fermer les portes de l'Université pour cause d'athéisme – constitue-t-il dans une large mesure un strict démarquage des § 124-125 de la *Lettre à Ménécée*[3]. A des considérations dont l'éclosion n'a, certes, pu avoir lieu que sur le sol de l'hegélianisme[4], à des thèmes qui annoncent déjà l'*Essence du Christianisme*[5], Feuerbach juxtapose, en effet, la démonstration de ce que ni la mort ni l'immortalité – au sens vulgaire de ces deux termes – n'existent véritablement : « la mort, déclare-t-il notamment, n'existe

1. CICÉRON, *Tusc.*, I, XXXVIII, 91-92 : *... ut nihil pertinuit ad nos ante ortum, sic nihil post mortem pertinebit. In quo quid potest esse mali, cum mors nec ad vivos pertineat nec ad mortuos ? Alteri nulli sunt, alteros non attinget.* — Cf. LUCR., *DRN,* III, 832-842.

2. Cicéron emploie en effet les verbes *pertinere* (cf. LUCR., *DRN,* III, 830 : *Nil igitur mors est ad nos neque* pertinet *hilum*) et *attingere* (cf. LUCR., *DRN,* III, 852-853, où Lucrèce fait usage d'un verbe de signification et de consonance presque identiques : *Et nunc nil ad nos de nobis* attinet, *ante / qui fuimus*).

3. Le titre donné ici à ces pages – qu'on intitule fréquemment : *Todesgedanken* – correspond en réalité à celui de l'*ensemble* du troisième volume des *Œuvres complètes* de Feuerbach. — On citera également, dans cette brève recension, quelques passages de l'opuscule : *Dieu, la Liberté et l'Immortalité* (publ. en 1866, *in :* vol. X des *Œuvres complètes*).

4. Cf. notamment le thème de la solidarité de la mort et de la présence de l'*infini* en l'homme (« ce qui ne contient pas l'infini ne peut pas mourir » ; *Sämmtliche Werke,* Leipzig, 1847-1866, vol. III, p. 20), ainsi que la liaison établie entre la mort et la liberté.

5. Notamment l'affirmation selon laquelle sans la mort, il n'y aurait pas d'amour : « l'amour ne serait pas parfait, s'il n'y avait pas la mort ».

que pour les vivants, ce n'est pas la destruction positive mais seulement une destruction "auto-destructrice", une destruction qui n'est rien en soi. La mort est en réalité *la mort de la mort ;* en finissant la vie, elle finit elle-même »[1] et meurt de son absence de contenu. Elle n'est *mort* « que pour les vivants »[2]. Car « ce n'est qu'avant et non *dans* la mort que la mort est douloureuse... », renchérit Feuerbach, non sans paraître jouer sur l'ambiguïté du mot *mort,* ainsi que l'avait fait Épicure avant lui ; *« elle existe avant qu'elle n'ait lieu mais n'est pas après qu'elle a été »*[3]. Aussi la mort n'est-elle « rien elle-même, elle n'est ni absolue ni positive et n'a de réalité que dans l'imagination de l'homme »[4].

Anatole France enfin, qui écrivit un charmant *Jardin d'Épicure,* lequel est d'ailleurs plutôt parsemé de fleurs cueillies chez Pyrrhon et Montaigne que chez les philosophes du Jardin[5], a lumineusement traduit le raisonnement d'Épicure tendant à montrer la vanité et l'absurdité de la crainte de la mort : « je suis, elle n'est pas ; elle est, je ne suis plus »[6]. Et c'est le même argumentaire qu'invoque allusivement le citoyen Brotteaux, héros malheureux du roman *Les Dieux ont soif,* – tout d'abord lorsqu'il polémique en toute liberté avec l'ecclésiastique Longuemare ; puis, lorsqu'il se retrouve en prison et attend d'être fixé sur son sort ; et lorsque, enfin, il est conduit à l'échafaud sur ordre du tribunal révolutionnaire[7] : comme il a surmonté l'« atroce douleur » qui avait surpris un moment ses entrailles, Brotteaux se remémore « les vers du poète de la nature : *Sic ubi non erimus...* »[8]. Tout garrotté qu'il est et secoué dans l'« infâme charette », il conserve « une attitude tranquille et comme un souci de ses aises ». Il meurt, en somme, en philosophe épicurien[9].

1. FEUERBACH (L.), *Sämmtliche Werke,* X, p. 84-85.
2. *Ibid.*, III, p. 71.
3. *Ibid.*, X, p. 84.
4. *Ibid.*, X, p. 84.
5. FRANCE (A.), *Le Jardin d'Épicure,* Paris, Calmann Lévy, 1900.
6. Cité notamment par C. DIANO, dans son article : "Épicure : la philosophie du plaisir et la société des amis", *Les Études philosophiques,* 1967, n° 2, p. 180.
7. FRANCE (A.), *Les Dieux ont soif,* Paris, Calmann Lévy, 1912. — Cf. respectivement les chapitres VI, XIX et XXIV de ce roman.
8. Brotteaux récite avec prédilection les vers III, 838 sq. du *De rerum natura :* « Quand nous aurons cessé de vivre, rien ne pourra nous émouvoir, non pas même le ciel, la terre et la mer confondant leurs débris... ».
9. FRANCE (A.), *Les Dieux ont soif,* loc. cit., p. 319.

"La mort n'est rien pour nous"
... à force d'y penser toujours

On trouve dans le livre I des *Essais* de Montaigne deux occurrences de la formule ou – pour parler avec Jean Deprun – de la *cellule idéelle :* "la mort n'est rien pour nous"[1].

Dans le chapitre XIV du livre I des *Essais,* lequel est intitulé : *Que le goût des biens et des maux dépend en bonne partie de l'opinion que nous en avons,* Montaigne développe les maximes d'une sagesse d'inspiration essentiellement stoïcienne. La fortune nous « fournissant simplement de matière, c'est à nous, écrit-il, de luy donner la forme »[2]; aussi, cette mort que certains « appellent des choses horribles la plus horrible »[3], mille exemples nous peuvent assurer que certains l'ont affrontée avec panache ou fermeté. Pyrrhon, poursuit Montaigne, « se trouvant un jour de grande tourmente dans un bateau, montrait à ceux qu'il voyait le plus effrayés autour de lui, et les encourageait par l'exemple d'un pourceau, qui y était nullement soucieux de cet orage »[4]. Cet avantage de la raison dont nous faisons grand cas, demanda le sage à ses compagnons, n'aurait-il été mis en nous que pour notre tourment? La connaissance des choses ne nous servira plus de rien « si nous en perdons le repos et la tranquillité »[5].

Mais, si notre nature nous enjoint de mépriser la mort, pourrons-nous toutefois, se demande l'auteur des *Essais,* traiter sur le même pied la *douleur* pendant le temps qu'elle nous étreint? — Ici, répond Montaigne, « tout ne consiste pas en l'imagination. [...] Le pourceau de Pyrrho est icy de notre escot[6]; il est bien sans effroy à la mort, mais si on le bat il crie et se tourmente »[7]. Aussi est-ce moins la mort que la douleur, « son avant-coureuse coutumière », que nous craignons sans doute le plus. Car, pour ce qui est de la mort :

Aut fuit, aut veniet, nihil est praesentis in illa,

1. Une *cellule idéelle* est, suivant la définition qu'en donne J. Deprun, un mot de ralliement du genre humain, – une sorte d'*axiome portatif,* constituant toujours un "indicateur de tendance", soit que certains en font usage et d'autres non, soit que tous l'emploient, mais dans plusieurs sens différents.

2. MONTAIGNE (M. de), *Essais,* I, XIV ; loc. cit., t. I, p. 51. — Tout ce passage figure dans la première édition des *Essais* (1580); P. Villey situe sa date de composition vers 1572.

3. *Ibid.*, I, XIV ; loc. cit., t. I, p. 51.

4. *Ibid.*, I, XIV ; loc. cit., t. I, p. 54-55.

5. *Ibid.*, I, XIV ; loc. cit., t. I, p. 55.

6. *C'est-à-dire :* de notre côté.

7. *Ibid.*, I, XIV ; loc. cit., t. I, p. 55.

« ou elle fut, ou elle sera; il n'y a rien de présent en elle », conclut-il en citant un vers de La Boétie, tiré d'un tout autre contexte, mais à l'évidence inspiré par notre formule[1].

On rencontre une autre occurrence de la même cellule idéelle chez Montaigne, – dans le chapitre XX du même livre I des *Essais.* Cet essai a pour titre : *Que philosopher est apprendre à mourir*[2]. Montaigne s'y étonne de l'impréparation et de l'insouciance dont font montre les hommes à l'égard de la mort : « ils vont, ils viennent, ils trottent, ils dansent, de mort nulles nouvelles »[3]. Pour ne point risquer d'être surpris par elle, pour n'avoir plus rien à craindre en cette vie, le remède, écrit-il, est de « soutenir de pied ferme » cet ennemi auquel nous ne pouvons prétendre échapper : « ôtons-lui l'étrangeté, pratiquons-le, accoutumons-le, n'ayons rien si souvent en la tête que la mort »[4]. En toute occasion de la vie, parmi les dames et les jeux, parmi les fêtes et la joie, il convient de "remâcher" la mort afin de mieux l'"apprivoiser"[5]. Et c'est dans ce contexte précis que Montaigne déclare aussi que « la mort est moins à craindre que rien, s'il y avait quelque chose de moins ». A la suite de quoi, il donne le couple de vers latins dont cette dernière phrase constituait la traduction très exacte :

multo mortem minus ad nos esse putandum
Si minus esse potest quam quod nihil esse videmus[6].

1. MONTAIGNE (M. de), *Essais,* I, XIV ; loc. cit., t. I, p. 56. — Cf. LA BOÉTIE (É. de), *Satire en vers latins Ad Michaëlem Montanum; Poemata XX,* vers 273; *in : Œuvres complètes,* éd. de 1892, p. 233. — Il est à noter que La Boétie ne parlait nullement de la mort mais du ...*plaisir* dans le passage d'où ce vers est extrait ! De la *voluptas,* il assurait qu'elle est légère, petite et – somme toute – *nulle* (v. 269 : *Et levis, et parva est, et denique nulla voluptas*); elle *meurt,* en effet, en naissant (v. 270-271 : *interit una exoriens*). — Le *volucris* du vers 272 (*Eripuit sensum volucris fuga* = « un prompt envol ôte le sentiment ») confirme qu'on a bien affaire à une transposition de la diatribe lucrétienne (cf. dans le *De rerum natura,* les célèbres *volucres* du vers III, 880).

2. MONTAIGNE (M. de), *Essais,* I, XX; loc. cit., t. I, p. 81-96; Villey estime que la majeure partie de cet *Essai* date de 1572. — La formule qui sert de titre à l'essai est reprise de Cicéron (*Tusc.,* I, XXX, 74) qui l'avait lui-même trouvée chez Platon (*Phédon,* 81 a). Il est à noter que Montaigne, qui l'endosse ici sans réserves, la critiquera dans le chap. XII du livre III (cf. loc. cit., t. II, p. 1051).

3. *Ibid.*, I, XX ; loc. cit., t. I, p. 86.

4. *Ibid.*, I, XX ; loc. cit., t. I, p. 86.

5. *Ibid.*, I, XX ; loc. cit., t. I, p. 86 et 88.

6. LUCR., *DRN,* III, 926-927.

Cet emprunt à Lucrèce[1], qui date de la première rédaction des *Essais*[2], est agrémenté – mais plus tard – d'une assomption du "coup de force" théorique dont le texte original d'Épicure avait assorti la formule. C'est en effet par une addition manuscrite postérieure à 1588 que Montaigne ajoute alors en cet endroit : « [la mort] ne vous concerne ny mort ny vif : vif, parce que vous estes : mort, parce que vous n'estes plus »[3].

C'est que, comme le confirme l'examen du chapitre XII du livre III des *Essais,* la pensée de Montaigne a connu une certaine évolution sur ce point. Au conseil d'« avoir, non seulement en l'imagination, mais continuellement la mort en la bouche »[4], succède en 1595 le conseil de se préparer plutôt contre... les préparations à la mort[5]. Les termes mêmes qui étaient censés nous représenter la folie du vulgaire, qui jamais ne pense à la mort – sa « brutale stupidité », sa « nonchalance bestiale », etc.[6] – désignent au contraire dans les éditions ultérieures une simplicité *naturelle* que le sage paraît avoir désormais tout lieu de se donner pour modèle : « le commun n'a besoin ni de remède ni de consolation qu'au coup, et n'en considère qu'autant justement qu'il en sent »[7]. Sa "profonde *nonchalance*" et sa "*stupidité*", en ne lui faisant songer à la mort que pendant qu'il se meurt, nous incitent à tenir, nous aussi, « école de bêtise »[8].

Ainsi, dans le chapitre XX du livre I des *Essais,* rédigé pour l'essentiel vers l'année 1572, Montaigne a-t-il ajouté *après coup* la mention du raisonnement d'Épicure, dans un contexte qui ne l'admettait que malaisément, cependant qu'il rejoignait très explicitement – mais dans des textes *postérieurs,* contenus dans le livre III –,

1. P. Villey rappelle qu'on trouve 149 citations de Lucrèce dans les *Essais,* dont *plus du tiers* (53 précisément) proviennent du livre III ; cf. VILLEY (P.), *Les sources et l'évolution des* Essais *de Montaigne,* Paris, Librairie Hachette, 2e éd. : 1933, p. 188.

2. L'édition Villey des *Essais* permet en effet au lecteur de distinguer ce qui appartient au texte de l'édition de 1580 (passages signalés par un A), ce qui ressortit au texte de l'édition de 1588 (passages notés : B), et, enfin, les additions ultérieures (notées : C) que seule a prises en compte l'édition posthume de 1595.

3. MONTAIGNE (M. de), *Essais,* I, XX ; loc. cit., t. I, p. 95.

4. *Ibid.*, I, XX ; loc. cit., t. I, p. 90.

5. *Ibid.*, III, XII ; loc. cit., t. II, p. 1051 (les développements desquels ressort une pareille tonalité n'apparaissent jamais avant l'édition de 1588).

6. *Ibid.*, I, XX ; loc. cit., t. I, p. 84-85 (passages de type A, c.-à-d. antérieurs à 1580).

7. *Ibid.*, III, XII ; loc. cit., t. II, p. 1052. — On ironisait au contraire dans le chap. XX du livre I sur ce que, concernant la mort, « le *remède* du vulgaire, c'est de n'y penser pas ». (loc. cit., t. I, p. 84 ; souligné par nous).

8. *Ibid.*, III, XII ; loc. cit., t. II, p. 1052.

l'attitude que suggèrait originellement la maxime selon laquelle « la mort n'est rien pour nous », c'est-à-dire l'attitude épicurienne de mise à distance et d'évacuation radicale de ce nom vide qu'est la mort[1].

"La mort n'est rien pour nous"
... parce qu'on la souhaite

La mort n'est rien pour nous, disent enfin une troisième série d'auteurs, pour la bonne et simple raison... que le sage y aspire toute sa vie durant.

C'est en particulier ce que prétend enseigner l'*Axiochos,* dialogue pseudo-platonicien, qui fut probablement composé au Ier siècle avant notre ère[2]. Au cours d'une promenade qui devait le mener vers le Cynosarge[3], Socrate, à peine arrivé à la rivière Ilissos[4], aperçoit Clinias, fils d'Axiochos, qui paraît être en grand émoi : « mon père, s'écrie celui-ci, vient [...] d'être frappé d'un malaise subit, il est dans un état désespéré et sa vie touche à son terme ! De plus, la pensée de la fin le désole. [...] Arrive donc [Socrate], apporte-lui tes apaisements coutumiers ! », demande enfin Clinias[5]. Le sage s'exécute et commence de suivre le fils vers la demeure du père mourant. Suit un bref entretien entre Socrate et ce dernier, dont l'efficacité paraît incontestable puisqu'à la fin de cet échange, le malade – d'ailleurs promptement rétabli au physique aussi bien qu'au mental – déclare au fils de Phénarète[6] : « j'ai honte, Socrate de t'adresser la parole ! Je suis en effet si éloigné de craindre la mort, que déjà, pour elle j'ai même de l'amour ! [...] et déjà je fais fi de la vie, puisque je m'en vais changer pour une résidence meilleure »[7].

1. Notons toutefois qu'Épicure dit qu'il *sait* que la mort n'est rien : même lorsqu'il rejoint *pratiquement* l'attitude d'Épicure, Montaigne préfère déclarer, pour sa part, que *de la mort il ne sait rien* (cf. *Essais,* III, XII ; loc. cit., t. II, p. 1053). — Cf. également : CHARRON (P.), *De la Sagesse,* l. II, chap. 11 ; Genève, Slatkine Reprints, 1968, t. II, p. 240 : « pourquoy et comment craindra-t-on ce qu'on ne sçait ce que c'est ? ».

2. *In :* PLATON, *Œuvres complètes* (trad. L. Robin), Paris, Bibl. de la Pléiade, 1950, t. II, p. 1322-1333.

3. Le Cynosarge était une place d'Athènes où s'élevait un temple d'Hercule et un gymnase dans lequel Antisthène, le fondateur de la secte cynique, avait établi son école.

4. Cf. le début du *Phèdre* (229 a) : Socrate et Phèdre vont s'étendre à l'ombre d'un platane, au bord de la rivière Ilissos, pour faire la lecture d'un discours de Lysias.

5. *Axiochos,* 364 d.

6. Cf. PLATON, *Théétète,* 149 a, – où Socrate évoque la figure de sa mère, la sage-femme Phénarète, et prétend pratiquer le même métier qu'elle.

7. *Axiochos,* 372 b.

Il se trouve que de très nombreuses idées ou formules sont d'évidence communes à l'*Axiochos* et à l'argumentaire épicurien, – tel qu'on le trouvera exposé, en particulier, dans le *De rerum natura* de Lucrèce. Outre des déclarations très précises touchant le caractère "déplaisant" de la politique[1] et une allusion (assez banale, au demeurant) à la démesure de l'« être amphibie » qui s'est « lancé sur mer » bien qu'il ait la terre pour élément naturel[2], l'*Axiochos* renferme au moins six thèmes dont la coloration épicurienne ne fait, semble-t-il, aucun doute : l'auteur de ce dialogue aura donc paradoxalement puisé dans l'argumentaire du Jardin, pour mieux convaincre son lecteur... de ce que "là-bas" (κεῖσε), nous serons enfin à jamais libérés de la "prison d'ici" (ἐκ τῆσδε τῆς εἰρκτῆς)[3].

Afin d'amener à la raison l'insensé qui, se désolant à la pensée de sa fin prochaine, « pousse des gémissements accompagnés de pleurs et de battements des mains »[4], Socrate utilise en effet :

1. La comparaison du vieillard craintif et du *petit enfant* : « se comporter avec une semblable mollesse et en faisant difficulté de se laisser arracher, c'est, dit-il au vieil Axiochos, se comporter en marmot (νηπίου) et non point comme on le doit à l'âge de raison »[5].

2. Le procédé rhétorique consistant à conférer aux premiers vagissements de l'enfant une signification symbolique et prémonitoire : le début de la vie marque aussi celui du désagrément. Ainsi, sous le couvert de l'autorité du « docte Prodicos », Socrate demande-t-il à Axiochos : « dès les premières heures qui suivent sa naissance, le marmot ne pleure-t-il pas et n'est-ce pas par le chagrin qu'il commence de vivre ? »[6]. Un peu plus loin, lorsqu'il s'appuie sur quelques citations poétiques pour fonder une conception pessimiste de l'existence terrestre, Socrate parle, en particulier, d'un poète – dont il omet de nous donner le nom – qui nous enjoindrait « de nous lamenter sur

1. *Axiochos*, 369 a. — « Rien ne m'est apparu plus déplaisant que la politique ! », déclare Axiochos en renchérissant sur cette fausse dubitation de Socrate : « qui en effet pourrait être heureux à vivre en rapport avec la foule, s'il entend ses claquements de langue approbateurs ou ses applaudissements ? ».

2. *Ibid.*, 368 b. — Cf. LUCR., *DRN*, V, 1006, parlant de l'*improba navigii ratio*, c.-à-d. de « l'art funeste de la navigation ».

3. *Axiochos*, 370 d : « [Socr.] : Là-bas, en effet, c'est libéré de la prison d'ici que tu te rendras » : écho, vraisemblablement, du *Phédon*, 67 c et 83 a *in fine*.

4. *Ibid.*, 365 b. — Cf. LUCR., *DRN*, II, 55 sq. : « Car, semblables aux enfants qui tremblent et s'effrayent de tout dans les ténèbres aveugles... » et *DRN*, III, 952-953, où la Nature réprimande, "gourmande" *(increpare) comme un enfant*, le vieillard qui se plaint de devoir mourir.

5. *Ibid.*, 365 b.

6. *Ibid.*, 366 d.

l'enfant qui naît pour s'acheminer vers tant et de si grandes misères »[1]. Or, nous retrouvons identiquement cette très morose considération chez Lucrèce[2].

3. Socrate use également de l'argument selon lequel le passé est comme un *miroir* de l'avenir[3]. Il dit ainsi à Axiochos : le changement que la mort occasionne n'est autre chose que le passage à « une totale insensibilité, une insensibilité identique à celle qui a précédé ta naissance ! »[4]. De même que Lucrèce désigne à Memmius le néant qu'a constitué, pour la sensibilité de ceux qui n'étaient pas encore nés, le « choc effroyable » des guerres Puniques et qu'il l'invite à considérer comme aussi peu redoutable la condition qui suivra le divorce de notre corps et de notre âme[5], le Socrate de l'*Axiochos* fait identiquement constater à son interlocuteur : « aussi bien, sous le régime de la constitution de Dracon ou de celle de Clisthène, rien de fâcheux ne t'atteignait, puisque, première raison, tu n'existais pas, éventuel sujet de mécontentement ; de même non plus après le trépas, cela ne se produira, puisque alors tu n'existeras pas comme sujet du mal qui sera ! »[6].

4. Le sage recourt aussi à l'argument selon lequel la crainte de la mort enveloppe une *projection* imaginaire du vivant auprès de son propre corps mort.

Axiochos se lamente en se représentant le destin de sa propre charogne : « je ne sais où [...] je serai vivant invisible et ignoré ; pourriture qui se change en vers de viande et vers de terre ! »[7]. « Mais, lui répond Socrate, comment y aurait-il place pour la peine dans un état qui ne nous donnera pas la connaissance de ce qui sera pénible ? Si, dans ton ignorance, tu n'avais en effet, Axiochos, commencé par joindre au petit bonheur à cette privation l'existence conjecturale d'une perception (αἴσθησις), jamais tu ne t'effraierais de mourir ! La vérité

1. *Axiochos*, 368 a. — On sait par Cicéron (*Tusc.*, I, XLVIII, 115) que c'est là une pensée extraite d'une tragédie d'Euripide (480/406 av. J.-C.) intitulée *Cresphonte* et aujourd'hui perdue.

2. Cf. LUCR., *DRN*, V, 226-227.

3. Cf. *ibid.*, III, 974-975 : *speculum... futuri temporis*, et III, 853 : « et la pensée de ce moi de jadis ne nous étreint d'aucune angoisse » *(neque iam de illis nos adficit angor)*.

4. *Axiochos*, 365 d.

5. Cf. LUCR., *DRN*, II, 832-842.

6. *Axiochos*, 365 d. — Le code rédigé par Dracon à la fin du VII^e siècle av. J.-C. avait constitué la première tentative d'instituer un droit commun pour tous les Athéniens ; quant à Clisthène (fin du VI^e siècle av. J.-C.), il est considéré comme le père fondateur de la démocratie athénienne.

7. *Ibid.*, 365 c.

est que tu te mets toi-même sens dessus dessous : épouvanté à l'idée d'être par la suite privé de ton âme, d'un autre côté c'est l'âme que tu ceins de cette privation ! et tandis que tu redoutes de ne plus percevoir plus tard, tu t'imagines que c'est par une perception que tu saisiras cette future absence de perception ! »[1]. Il est irrationnel de déclarer : "*je suis*" au sujet de mon propre cadavre : la mort est non-être, en effet. Quant à l'*ego*, il y est irrémédiablement introuvable[2].

5. On trouve encore dans l'*Axiochos* une critique de la vaine crainte d'être privé des biens de cette vie : « de cette lumière que voilà, je vais être privé, ainsi que de ces biens ! », proteste l'insensé[3]. Car la peur de la mort se nourrit également de ce qu'il faut, comme dit Ronsard, « quitter maison et vergers et jardins »[4]. Tout comme Lucrèce, ironisera sur le fait que l'insensé se garde bien d'ajouter que le regret de tous ces biens (maison joyeuse, fidèle épouse et enfants adorés) ne nous suit nullement dans la mort[5], Socrate enseigne à Axiochos qu'il ne saurait y avoir nulle place pour la peine « dans un état qui ne nous donnera pas la connaissance de ce qui est pénible »[6]. Celui qui n'est pas ne prend donc même pas conscience de cette privation[7].

6. On trouve enfin dans cet ouvrage une évidente reprise du passage de la *Lettre à Ménécée* dans lequel Épicure déclare que la mort n'est rien pour nous[8].

« Or, un jour, affirme Socrate, j'ai entendu dire aussi à Prodicos que la mort ne concerne ni les vivants, ni ceux qui ont effectué le changement de condition...

— Ax. : Que signifie ce langage, Socrate ?

1. *Axiochos*, 370 a : καὶ ταρβεῖς μὲν τὸ μὴ αἰσθήσεσθαι, καταλήψεσθαι δὲ οἴει τὴν οὐκ ἐσομένην αἴσθησιν αἰσθήσει.

2. Cf. Lucr., *DRN*, III, 879-883 : « Le vivant, en effet, qui se représente que son corps, après la mort, sera déchiré par les oiseaux et les bêtes de proie, s'apitoie sur sa propre personne ; c'est qu'il ne se sépare pas de cet objet, il ne se distingue pas assez de ce cadavre étendu, il se confond avec lui, et debout à ses côtés, il lui prête sa sensibilité ».

3. *Axiochos*, 365 c ; cf. également, 370 d : « ce qui me fait de la peine, c'est d'être privé des biens de la vie ».

4. Cette dernière citation s'inspire du premier vers d'un sonnet de Ronsard (*Derniers vers*, Garnier-Flammarion, p. 196). — Cf. au sujet de la perte des *praemia vitae*, c.-à-d. des biens de la vie : Lucr., *DRN*, III, 894 sq.

5. Lucr., *DRN*, III, 900-901.

6. *Axiochos*, 370 a.

7. *Ibid.*, 370 a.

8. *Mén.*, § 124-125. — Cf. Lucr., *DRN*, III, 830.

— Socr. : Il signifie que, pour les vivants, elle n'existe pas, et que n'existent pas ceux qui sont morts ! (Ὅτι περὶ μὲν τοὺς ζῶντας οὐκ ἔστιν, οἱ δὲ ἀποθανόντες οὐκ ἔστιν, οἱ δὲ ἀποθανόντες οὐκ εἰσιν).

Par conséquent, puisque tu n'es pas mort, à cette heure elle ne te concerne pas, et elle ne te concernera pas non plus en cas de malheur, puisque alors tu ne seras pas ! »[1].

On sait pourtant que ce curieux petit texte développe parallèlement des thèses platonisantes auxquels les arguments épicuriens que l'on vient d'évoquer ne sont guère que *juxtaposés*. Le même Socrate qui nous dit que la mort ne nous touche en rien, professe l'immortalité de toute âme[2] et définit notre humaine condition comme celle d'« une âme, [d'] un être animé immortel, bloqué dans un poste de garde qui est mortel »[3]. C'est donc *constamment*, déclare-t-il, que notre âme pâtit de son union au corps : « y étant de force associée, elle désire l'éther céleste qui lui est congénère »[4]. La mort est, par conséquent, une séparation (ἀπαλλαγὴ), – ainsi que la définissait le *Phédon*[5] : « la mort, dit le Socrate de l'*Axiochos*, est la libération d'un mal pour passer à un bien »[6].

Un mythe eschatologique, que le sage dit tenir d'un mage appelé Gôbryas, termine même le dialogue. Nous y voyons Minos et Rhadamante siégeant dans les Enfers et désignant les scélérats qui vont être livrés aux ténèbres et aux châtiments éternels, cependant que « ceux qui ont été initiés » (οἱ μεμυημένοι) commencent de jouir d'une existence agréable et exempte de toute peine[7]. Aussi, en s'appuyant notamment sur le travail mené par O. Immisch, qui avait relevé en son temps les nombreuses contradictions que recèle le discours de Socrate[8], J. Chevalier pouvait-il tirer cette conclusion de sa propre

1. *Axiochos*, 369 c ; « vanité donc que ce chagrin (μάταιος οὖν ἡ λύπη), que ces lamentations d'Axiochos sur ce qui n'est ni ne sera eu égard à Axiochos ! », poursuit Socrate aussitôt. — Prodicos le Sophiste vivait au Ve siècle av. J.-C.

2. *Ibid.*, 372 a : « toute âme, sans exception, est immortelle ».

3. *Ibid.*, 365 e.

4. *Ibid.*, 366 a : ἡ ψυχὴ συναλγοῦσα τὸν οὐράνιον ποθεῖ καὶ σύμφυλον αἰθέρα.

5. Platon, *Phédon*, 64 c.

6. *Axiochos*, 366 b : ὥστε ἡ τοῦ ζῆν ἀπαλλαγὴ κακοῦ τινός ἐστιν εἰς ἀγαθὸν μεταβολή.

7. *Ibid.*, 371 a-372 a.

8. Immisch (O.), *Philologische Studien zu Plato. Erstes Heft : Axiochus*, Leipzig, Teubner, 1896.

étude du dialogue : « l'argument d'Épicure se tient; celui de l'*Axiochos* n'est qu'un jeu de mots de rhéteur »[1].

***

Pour ne point quitter les auteurs que forma ou qu'influença l'Académie platonicienne, on signalera encore une autre occurrence du : Ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς dans le chapitre 15 de la *Consolation* que Plutarque adressa à Apollonios, à l'occasion de la mort prématurée de son fils.

Reprenant l'hypothèse rapidement envisagée dans l'*Apologie* par Socrate, selon laquelle la mort pourrait bien être un anéantissement (φθορά) et une dissolution (διάλυσις) complète du corps et de l'âme[2], l'auteur de cette *Consolation* déclare, en effet, que « même en ce cas, celle-ci n'est pas un mal, car elle a pour conséquences l'absence de sensation et la délivrance de toute douleur et de tout souci. [...] Car le bien, par nature, ne peut exister que par rapport à ce qui a être et subsistance, et il en va de même aussi du mal »[3]. Puis, Plutarque a recours à la thématique (qu'on a déjà signalée dans l'*Axiochos,* comme dans le *De rerum natura*) du passé conçu comme image spéculaire de l'avenir : « de même que les événements qui ont précédé notre naissance ne nous concernaient pas du tout, écrit-il, ainsi les événements qui suivront notre mort ne nous concerneront-ils plus. [...] L'état qui suit la mort est le même que celui qui précède la naissance »[4].

C'est *Arcésilas* qui, selon les dires de Plutarque, aurait déclaré plaisamment : « ce que nous appelons un mal, la mort, est la seule de toutes les choses que nous regardons comme des maux qui n'ait jamais fait souffrir personne, lorsqu'elle est là, et qui fasse souffrir lorsqu'elle n'est pas là, mais qu'on l'attend »[5]. Puis, aussitôt, le spiritualisme recouvre ses droits sans partage et subvertit le raisonnement épicurien, car l'auteur de la *Consolation* cite alors deux vers d'Épicharme (sans nul doute imprégnés de pythagorisme), niant qu'il y ait aucun mal à ce que notre âme regagne l'éther au moment de la mort du corps :

> *les éléments se sont assemblés, puis ils se sont désassemblés et sont retournés là d'où ils étaient venus :*
> *la terre dans la terre, l'âme là-haut. Quel mal y a-t-il en cela ? Aucun* [1].

Si l'on en croit l'interprétation de Carcopino, c'est dans cette même rubrique qu'on devrait classer également nombre d'inscriptions, de tonalité apparemment épicurienne, qu'on retrouve sur des tombeaux datant de l'époque qu'on a dite. Dans un important article paru en 1922 dans la *Revue archéologique*[2], cet historien prenait prétexte de la découverte d'un sarcophage à Lambiridi, en Afrique du Nord, pour procéder à une étude systématique des nombreuses inscriptions funéraires datant de l'époque impériale et semblant afficher une parfaite indifférence à l'égard de la mort. Le tombeau dans lequel avait été découvert le sarcophage en question appartenait à une certaine Urbanilla et portait une formule grecque assez fréquente sur les monuments de ce type : οὐκ ἤμην, ἐγενόμην, οὐκ εἰμί, οὐ μέλει μοι[3]. A Rome, une inscription de même nature précise que la mort ne laisse aucun regret au défunt : ἤμην καὶ ἐγενόμην, οὐκ εἰμὶ καὶ οὐ λυποῦμαι[4]. — A ce οὐ λυποῦμαι correspondent, dans des inscriptions latines comparables, des tournures telles que *non mihi dolet, non desidero* ou encore *non curo*[5]. Cette dernière variante – *non curo* –, transcription exacte du grec οὐ μέλει μοι, revenait même assez souvent sous le ciseau des lapicides pour que ceux-ci se soient contentés, à la longue, de les indiquer par de simples sigles d'abréviation :

NF . F.N.S.N.C. = *N(on) f(ui), f(ui), n(on) s(um), n(on) c(uro)*[6].

1. CHEVALIER (J.), *Étude critique du dialogue pseudo-platonicien L'AXIOCHOS sur la mort et l'immortalité de l'âme,* Lyon, A. Rey, 1914, p. 76-77. — Le même auteur parle également d'une « contamination maladroite de Platonisme et d'Épicurisme » *(ibid.)*.

2. Cf. PLATON, *Apologie,* 40 c-d.

3. PLUTARQUE, *Consolation à Apollonios,* 15 ; éd. J. Hani, Paris, Klincksieck (Études et Commentaires), 1972, p. 104.

4. *Ibid.*, 15 : καὶ καθάπερ τὰ πρὸ ἡμῶν οὐδὲν ἦν πρὸς ἡμᾶς, οὕτως οὐδὲ τὰ μεθ' ἡμᾶς οὐδὲν ἔσται πρὸς ἡμᾶς.
[...] ἡ γὰρ αὐτὴ κατάστασίς ἐστι τῇ πρὸ τῆς γενέσεως ἡ μετὰ τὴν τελευτήν.

5. *Ibid.*, 15 : χάριεν γὰρ τὸ τοῦ Ἀρκεσιλάου. "τοῦτο" φησί "τὸ λεγόμενον κακὸν ὁ θάνατος μόνον τῶν ἄλλων τῶν νενομισμένων κακῶν παρὸν μὲν οὐδένα πώποτ' ἐλύπησεν, ἀπὸν δὲ καὶ προσδοκώμενον λυπεῖ". — La phrase qui suit est, elle aussi, très certainement reprise d'Épicure : « En fait beaucoup, à cause de leur stupidité et de leur crainte de la mort, meurent des efforts qu'ils font pour ne pas mourir ». Elle s'inspire de la même source que SÉNÈQUE, *Ep.*, 24, 23 [= Us. 497] ; cf. également : LUCR., *DRN,* III, 79-82.

1. PLUTARQUE, *Consol. à Apollonios,* 15 : "συνεκρίθη" φησί "καὶ διεκρίθη κἀπῆλθεν ὅθεν ἦλθεν πάλιν, γᾶ μὲν εἰς γᾶν, πνεῦμα δ' ἄνω· τί τῶνδε χαλεπόν ; οὐδὲ ἕν".

2. CARCOPINO (J.), "Le tombeau de Lambiridi et l'hermétisme africain", *Revue archéologique,* XV, 1922, 219-301.

3. *Ibid.*, p. 222 : "je n'étais pas, j'ai été, je ne suis pas, je n'en ai cure".

4. KAIBEL, *Epigrammata,* 595 (*I.G.*, XIV, 1879 = *C.I.G.*, 6265) ; reproduit par Carcopino, loc. cit., p. 229.

5. Ainsi : *Non fui, fui, memini, non sum, non curo (C.I.L.*, XIII, 530).

6. *C.I.L.*, V, 2893.

Or, au lieu que Cumont tenait l'*épicurisme* pour le foyer inspirateur de telles phrases stéréotypées, J. Carcopino – arguant notamment de ce que le tombeau découvert à Lambiridi représente un Asklépios guérisseur et sauveur –, soutient avec beaucoup de vraisemblance qu'on se trouve plutôt en présence de maximes inspirées par la théosophie hermétiste; car Asklépios Sôter passait, dans cette religion "parallèle", pour l'intercesseur – tantôt associé à Hermès Trismégiste, tantôt indépendant – entre les humains et la divinité unique du Père céleste[1].

Ainsi, ici encore, *la mort n'est rien pour nous,* mais pour cette seule raison... qu'on la souhaite en tant que *salut* et cessation des pénibles maux qu'on endurerait nécessairement ici-bas.

***

Tout près de nous, enfin, Schopenhauer a, lui aussi, réservé une place de choix au raisonnement d'Épicure relatif à la crainte de la mort, lorsqu'il a voulu montrer *du point de vue empirique* l'inconséquence sur laquelle repose à son sens ce sentiment; car ce philosophe croyait au caractère indestructible de notre véritable nature. D'un point de vue métaphysique, on devrait dire, selon l'auteur du *Monde comme volonté et comme représentation*[2], qu'avant ce que le vulgaire appelle *ma* naissance « j'étais toujours moi, c'est-à-dire que tous ceux qui disaient alors *moi,* tous ceux-là étaient moi »[3]. Mais, compte non tenu de ce que la théorie kantienne de l'idéalité transcendantale du temps réduit notablement la portée des questions de ce genre, « il est en soi et pour soi absurde de tenir le non-être pour un mal »[4]. Si, d'ailleurs, l'aspect effrayant sous lequel nous apparaît la mort était véritablement dû à l'idée du non-être, « nous devrions ressentir, écrit Schopenhauer en reprenant l'argument d'Épicure, le même effroi à la pensée du temps où nous n'étions pas encore »[5]. Infinité *a parte post* où je ne serai pas, infinité *a parte ante* où je n'étais point : rien ne sépare ces deux périodes de temps que « l'interposition du songe éphémère de la vie »[6]. Et les preuves amassées en faveur de la continuation de

1. Cf. CARCOPINO (J.), "Le tombeau de Lambiridi et l'hermétisme africain", *Revue archéologique,* XV, 1922, 219-301, – notam. p. 248-260 et 298-301.

2. Cf. SCHOPENHAUER (A.), *Le Monde comme volonté et comme représentation ; Supplément au livre quatrième,* chap. XLI : « De la mort et de ses rapports avec l'indestructibilité de notre être-en-soi », Paris, P.U.F. (trad. A. Burdeau, revue et corrigée par R. Roos), 11e éd. : 1984, p. 1203-1259.

3. *Ibid.*, p. 1208.

4. *Ibid.*, p. 1209.

5. *Ibid.*, p. 1207.

6. *Ibid.*, p. 1208.

l'existence après la mort se peuvent aussi bien retourner *in partem ante,* – comme font les hindouistes et les bouddhistes qui admettent l'existence *avant* la vie.

« Tout mal, en effet, comme tout bien, présuppose l'existence, et même la conscience... »[1]. « *C'est de ce point de vue qu'Épicure envisageait la mort, et il avait raison de proclamer :* Ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς », écrit alors Schopenhauer qui annexe ainsi à sa doctrine propre la matière des § 124-125 de la *Lettre à Ménécée ;* « puisque, disait [Épicure], tant que nous sommes, la mort n'est pas, et quand la mort est, c'est nous qui ne sommes plus (DIOG. LAËRC., X, 27). La perte de ce dont on ne peut constater l'absence n'est pas un mal; qui le nierait? Aussi le fait de ne plus être ne peut-il pas plus nous atteindre que le fait de n'avoir pas été »[2].

***

Avant d'achever ce passage en revue de quelques-unes des occurrences les plus remarquables du : Ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς, nous voudrions nous expliquer sur ce que nous avons laissé de côté deux possibles directions de recherche, lesquelles, pour n'être qu'obliques par rapport à notre sujet, eussent pourtant mérité peut-être qu'on les empruntât également[3].

On pourrait invoquer, en effet, de nombreux écrits *libertins* pour grossir encore ce dossier. Mais ceux-ci, trop souvent, tendent à gauchir la leçon d'Épicure en présentant celle-ci comme une incitation à *courir* aux plaisirs avant qu'il ne soit trop tard pour les prendre. Et c'est pour cette raison qu'on a préféré écarter les écrits de ce genre. Jean Dehenault (1611/1682) paraît encore faire assez fidèlement écho à la pensée des philosophes du Jardin en écrivant ces quelques vers :

Tout meurt en nous quand nous mourons
La mort ne laisse rien et n'est rien elle-même
[...]
La mort, sans souffrir de partage

1. SCHOPENHAUER (A.), *Le Monde comme volonté et comme représentation,* op. cit., p. 1209. — Et Schopenhauer invoque ici, comme de juste, l'expérience familière et quotidienne du *sommeil,* qu'il tient, par conséquent, pour une *image* de la mort (*ibid.*).

2. *Ibid.*, p. 1209.

3. On signalera enfin, pour mémoire, que notre formule apparaît encore chez Justin (cf. G. GIULIETTI, "Morte et oltremorte", *Giornale critico della filosofia italiana,* Quart. ser., vol. VII, anno LV [LVII], 492-523); qu'on la trouvait dans la *Pharsale* de Lucain (III, 38-40); et qu'elle figure encore à l'article "Épicuréisme" de l'*Encyclopédie* de Diderot.

Confond l'âme et le corps et leur fait même outrage [1].

Mais l'abbé de Chaulieu (1636/1720), autre auteur libertin, agrémente à l'évidence la formule : Ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς d'une tension[2] et d'une déréalisation baroque du sentiment d'exister qui, en l'occurrence, ne sont pas de saison. C'est que Chaulieu s'essaye à composer trois pièces se rapportant chacune à l'une des *trois manières de penser sur la Mort,* – c'est à savoir *dans les principes du Christianisme, dans les principes du pur Déisme,* et *dans les principes d'Épicure et de Lucrèce*[3]. Or est-il que la dernière des trois pièces du triptyque évoque bien l'enseignement d'Épicure relativement à la mort :

Nous sortons sans effort du sein de la Nature ;
Par le même chemin retournons sur nos pas :
Eh ! pourquoi s'aller faire une affreuse peinture
D'un mal qu'assurément on ne sent point là-bas ?

Mais cet avis très orthodoxe est assorti, comme on a dit, d'une comparaison implicite de la vie à un songe[4] et d'un pressant appel à goûter « l'erreur des passions »[5], qu'Épicure n'aurait en aucune façon pu tenir ni reconnaître pour siens.

Peut-être, enfin, s'étonnera-t-on que l'on n'ait pas mentionné Spinoza dans cette brève étude du sillage qu'a laissé derrière elle, dans l'histoire des idées, la formule : Ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς. La célèbre proposition 67 du livre IV de l'*Éthique* n'affirme-t-elle pas, en effet, qu'« un homme libre ne pense à aucune chose moins qu'à la mort; et [que] sa sagesse est une méditation non de la mort mais de la vie »[6] ?

1. Cité d'après A. ADAM, *Les libertins au XVII^e siècle,* Buchet-Chastel, Paris, 1964, p. 261.
2. Dans la *Maxime fondamentale XXX,* Épicure identifie précisément les désirs où la tension (σύντονος) est forte à des désirs vains.
3. CHAULIEU, *Œuvres,* Genève, Slatkine Reprints, 1968, t. I, p. 11-26.
4. *Ibid.*, t. I, p. 22 :
Apprends à mépriser le néant de la vie...
5. *Ibid.*, t. I, p. 24 :
Viens, Phylis, avec moi, viens passer la soirée ;
Qu'à table les Amours nous couronnent de fleurs...
6. SPINOZA (B.), *Éthique,* IV, 67 ; trad. Ch. Appuhn, Paris, Garnier, 1909, p. 552-553 : *Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat ; et ejus sapientia non mortis, sed vitae meditatio est.*

Mais c'est que, tout comme sur la question de la *valeur de l'espoir*[1], Spinoza est ici bien moins proche d'Épicure qu'on ne se plaît à l'assurer d'ordinaire. « C'est une *même* étude que celle de bien vivre et de bien mourir », professait en effet le sage du Jardin[2], liant ainsi indissociablement la méditation sur la vie à la saine méditation sur la mort. « C'est injustice », pour parler comme le fait Montaigne, que « de difformer la fin de son tout »[3]. Aussi, ce qu'il s'agit d'*évacuer,* n'est-ce pas tant, selon Épicure, la préoccupation de la mort, mais bien plutôt la mort elle-même, en tant qu'idée forgée indépendamment de toute expérience, en tant que pseudo-prénotion que sont venues enfler les images terrifiantes du mythe et la religion populaire.

Au lieu que Spinoza (outre qu'en tout état de cause il ne cite jamais la formule d'Épicure) déconseille expressément pour sa part de jamais *penser à la mort,* pour Épicure, tout à l'inverse, « *cogitatio non abhorret vacuum.* Le vide participe de plein droit à l'être... En lui il y a à penser », ainsi que le note G. Gastaud. Et pour ce qui est de la mort tout comme en ce qui concerne le vide physique, on doit précisément savoir que « lorsque j'ai, du néant, compris qu'il n'était rien, j'ai pensé tout ce qu'il y avait à penser »[4]. En d'autres termes la mort, si elle n'est l'objet d'aucune *prénotion (prolepsis),* est toutefois, à l'instar du vide dont fait état l'atomistique, l'objet vide (mais qu'un sage doit apprendre à connaître comme tel) d'une certaine *appréhension de la pensée (épibolè tès dianoias).*

1. Cf. ci-dessus, Chap. I, § 5, *Plaisir et espoir du plaisir : la maîtrise relative de l'avenir,* notam. : p. 58-61.
2. *Mén.*, § 126 : ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ τὴν αὐτὴν εἶναι μελέτην τοῦ καλῶς ζῆν καὶ τοῦ καλῶς ἀποθνήσκειν.
3. MONTAIGNE (M. de), *Essais,* III, XII ; loc. cit., t. II, p. 1051.
4. GASTAUD (G.), "La Vie éphémère. Commentaire du texte de la *Lettre à Ménécée* dissipant les illusions attachées à l'idée de la mort", *Cahiers philosophiques,* XXXI, 1987, 29-44.

CONCLUSION

Ainsi, parce qu'il avait poursuivi une science qui fût délivrance et remède, le maître du Jardin avait jeté les bases d'un très robuste dogmatisme, et la méthode dite des explications multiples n'était, on l'a vu, qu'un effet dérivé de ce dogmatisme foncier. Du temps de notre course, il convient, en effet, de ne pas distraire l'essentiel par de vaines recherches au sujet de l'inessentiel. Visant, somme toute, à doter ses disciples d'une grille d'interprétation de tout ce qui peut jamais advenir, Épicure les avait invités à mémoriser ses doctrines, afin qu'ils obtinssent à titre chronique la capacité d'être heureux : être heureux, c'est-à-dire tenir à l'instant présent, ne pas demeurer sans espoir pour l'avenir et trouver agrément à la réminiscence des voluptés passées. On a vu combien était nécessaire, pour atteindre à cette sereine condition qui mérite le nom de sagesse, la distinction des désirs limités, seuls conformes à notre nature, et des vains désirs infinis. — Car c'est bien de modération des désirs – et jamais de classification des plaisirs – que nous entretient Épicure. Il est des plaisirs fugitifs, parfois suivis de grandes douleurs ; mais aucun plaisir n'est fictif : en cette thèse réside, croyons-nous, le grand *blasphème* épicurien[1].

Outre qu'ils étudient ensemble les divines paroles d'Épicure, les disciples, parce qu'ils conversent sans cesse et pratiquent la vie en commun, acquièrent sans nul doute, à la longue, une sorte d'identité substantielle, qui fait d'eux, *stricto sensu,* des *alter ego :* ainsi avons-nous cru pouvoir résoudre, à l'aide de la physique des atomes, la délicate question qui consiste à savoir comment l'amitié désintéressée

1. Ainsi peut-on arguer de l' "ambivalence" de la définition épicurienne du souverain bien, pour tenter – encore et encore – de rendre Épicure et sa doctrine *présentables.* — Cf. en ce sens, le récent travail de M. HOSSENFELDER, "Epicurus – hedonist *malgré lui*", *in : The norms of nature,* éd. par M. SCHOFIELD et G. STRIKER, Cambrige Univ. Press et Éd. de la Maison des Sc. de l'Homme, 1986 : l'auteur voudrait que l'hédonisme d'Épicure ne fût guère que résiduel, qu'il ne constituât, somme toute, qu'un précipité presque maladroit de deux facteurs concomitants et finalement antagoniques : une tendance à l' "ascèse" (résultant censément du refus de choisir comme fondement pour l'éthique un bien inatteignable) et une canonique sensualiste (qui aurait conduit Épicure à considérer plaisir et douleur comme des "valeurs absolues").

peut bien couronner un système tout entier fondé sur l'utilité. De l'incivisme épicurien – qui est comme l'envers de la vie paisible et communautaire que mènent les sages, à l'écart de la foule – nous avons, enfin, tâché de dessiner les nuances : Épicure n'est point un rebelle; mais la part de provocation (explicite ou larvée) que recèle son matérialisme hédoniste, ainsi que l'extrême impuissance à laquelle il réduit les dieux des cités, rendent sa doctrine odieuse aux prêtres et suspecte aux gens bien-pensants.

***

Car Épicure a bel et bien proposé, voici plus de deux mille trois cents ans, une éthique *matérialiste* qu'il prétendait asseoir sur la sereine contemplation du spectacle de la nature. Certes, il logeait l'intelligence... dans la poitrine; il a supposé faussement l'existence d'un haut et d'un bas absolus dans l'univers immense[1]; et l'idée selon laquelle la matière aurait disposé d'une infinité de temps pour opérer par tâtonnements successifs (selon la méthode des essais et des erreurs) avant de parvenir aux formes d'organisation complexes que sont la vie et la pensée, demande sans doute à être aujourd'hui partiellement révisée[2]. Il demeure, en tout état de cause, qu'en tâchant de rendre compte du sensible, Épicure a su dessiner quelques-uns des linéaments de la conception matérialiste de l'être : principe de la constitution atomique de la matière, laquelle est conçue par lui comme étant animée d'un perpétuel mouvement; principe de la sélection naturelle des espèces animales[3]; principe de la matérialité de l'âme et de son indéfectible unité avec l'agrégat qu'elle anime.

En tout ceci, le sage du Jardin, quoi qu'il en ait pu dire lui-même, fait figure de disciple de Démocrite. Mais Épicure, peut-être parce qu'il vécut en une époque qui ressemble par tant d'aspects à la nôtre, nous enseigne, plus résolument que l'Abdéritain, à nous défier de ce que Pablo Neruda appelait "la philosophie creuse et sans squelette"[4], – celle qui se paie de mots et de prêches et de vent...

Niant qu'après la mort l'âme puisse aucunement subsister, il a divulgué dans le siècle la bonne nouvelle d'une existence libérée des

1. Cf. notam. : *Hér.*, § 60.

2. L'accélération constante des *cadences* dans l'évolution des espèces animales s'accorderait mal, en effet, avec un modèle explicatif faisant la part un peu trop belle au simple *hasard* des collisions inter-atomiques

3. Cf. Us. 370 (= LACTANCE, *Divin. Instit.*, III, 17, 16) et LUCR., *DRN*, V, 837-877.

4. NERUDA (P.), *J'avoue que j'ai vécu,* Paris, Gallimard, 1975, p. 425.

craintes relatives à l'au-delà, d'une sagesse conforme à notre condition, – laquelle, pour n'être pas simplement animale, n'en est pas moins naturelle et charnelle[1] : le plus grand des Pères de l'Église lui donnera acte sur ce point de sa cohérence imparable[2]. En accordant une large place à la liberté et à la responsabilité humaines, sans lesquelles « toute admonestation et tout blâme disparaissent »[3], en dotant probablement les atomes eux-mêmes d'une capacité de déclinaison spontanée et tout à fait imprévisible[4], il a, par surcroît, préservé son éthique du reproche d'inachèvement qu'on a pu adresser parfois à celle de son devancier, Démocrite[5].

C'est bien plutôt en se bornant à croire que les hommes ont sottement adjugé leur âme aux vanités proposées par la vie sociale et que cette complaisance est la cause unique de leurs maux, que l'éthique d'Épicure nous paraît révéler ce qu'il faut bien appeler sa faiblesse. C'est son intellectualisme foncier qui procure au lecteur né après les Lumières, et après Marx, et après Freud, l'impression que cet art de vivre enseigne bel et bien aux hommes ce qu'ils devraient être, mais qu'il ne rend pas assez compte de ce que, d'ordinaire, ils sont. — Bien plus que son maître Épicure, Lucrèce mettra en garde le dédicataire de son œuvre contre les récits effrayants des devins[6]. Sans jamais formuler, loin s'en faut, l'idée qu'il existe une occulte conspiration qui marie le sceptre avec l'encensoir, l'auteur du *De rerum natura*

1. Cf. sur ce point le travail de J. BRUNSCHWIG, "The cradle argument in Epicureanism and Stoicism", *in : The norms of nature,* éd. par M. SCHOFIELD et G. STRIKER, Cambrige Univ. Press et Éd. de la Maison des Sc. de l'Homme, 1986 : l'auteur montre comment l'argumentation épicurienne invitant à observer les tendances manifestées par l'enfant dès le berceau, quoiqu'elle ne soit point nécessaire pour fonder l'affection comme critère, contribue à authentifier la certitude subjective qui fait du sage un hédoniste.

2. Cf. SAINT AUGUSTIN, *Confessions,* VI, XVI, 26 : « Et dans mon cœur j'aurais donné la palme à Épicure, si je n'avais cru qu'après la mort subsiste la vie de l'âme avec la sanction de nos actes *(nisi ego credidissem post mortem restare animae vitam et tractatus meritorum),* ce qu'Épicure n'a pas voulu croire ».

3. DIOGÈNE D'ŒNOANDA, frag. 32 Chilton, col. 2-3.

4. Une étude systématique de ce *clinamen,* dont Épicure lui-même ne dit rien, figurera dans l'ouvrage que nous consacrerons à l'analyse du poème lucrétien (cf. ci-dessus, p. 7, notre *Avertissement* au lecteur).

5. Cf. MESIANO (F.), *La Morale materialistica di Democrito di Abdera,* Florence, Le Monnier, 1951, p. 136, qui parle à ce propos d'*un'etica incompiuta* chez Démocrite.

6. LUCR., *DRN,* I, 102-103 : « Toi-même quelque jour peut-être, vaincu par les récits effrayants des poètes sacrés *(terriloquis victus dictis),* tu chercheras à te séparer de nous ».

dénoncera très violemment les crimes de la religion officielle[1] et, partant, l'*imposture* des devins : il laissera indéniablement, ce faisant, la porte un peu plus entr'ouverte à une théorie de la manipulation des consciences, voire même au repérage d'états de fausse conscience, d'illusion et d'aliénation[2].

Nous verrons donc, dans un autre travail, comment, à la vue des plus exaltés de ses contemporains, Lucrèce éprouva, semble-t-il, un sentiment quelque peu analogue à celui que suscitent en nous les dévôts occidentaux de Krishna, qui miment à son de trompe une antique sagesse indienne dont nous ne croyons pas un mot[3]. Nous montrerons comment, en un autre temps de débâcle, il put, grâce aux « paroles d'or »[4] d'Épicure, tâcher de goûter à la paix de l'âme malgré la folie des factieux, et au véritable plaisir malgré le néant éternel. Nous suivrons ainsi les pas d'un Romain qui, avant d'autres et mieux qu'eux tous, entreprit de "naturaliser" la philosophie d'Épicure, – la seule philosophie, disait Mme de Staël, qui fût « vraiment originaire de la Grèce »[5].

1. Cf. en partic., LUCR., *DRN*, 80-101 (récit du sacrifice d'Iphigénie).

2. Nous pourrions invoquer en ce sens la célèbre satire des illusions de l'amour (notam. : *DRN*, IV, 1160-1170), ainsi que nombre d'expressions disséminées dans la critique de la crainte de la mort qui clôt, comme on sait, le chant III du *De rerum natura* : la voix de l'insensé « sonne faux » (*ibid.*, III, 873), écrit Lucrèce ; un « aiguillon secret » gît en celui qui tremble (*ibid.*, III, 874) ; « à son insu » (*ibid.*, III, 878 : *inscius ipse*), il forge un être de fiction, un double pleurant son corps mort que démembrent les oiseaux et les fauves.

3. LUCR., *DRN*, II, 618-620 : « Les tambours tendus tonnent sous le choc des paumes, les cymbales concaves bruissent leur chant rauque et le rythme phrygien de la flûte jette le délire dans les cœurs » (= description de la procession frénétique des dévôts de Cybèle).

4. Cf. *Ibid.*, III, 12.

5. STAËL (Mme de), *De l'Allemagne*, III, 5 ; *in : Œuvres complètes*, Genève, Slatkine Reprints, 1967, t. II, p. 178.

BIBLIOGRAPHIE

La présente bibliographie se borne à rappeler les références de quelques livres ou articles particulièrement utiles à l'étude approfondie de l'éthique d'Épicure. Sa relative minceur tient à ce que nous avons délibérément choisi de ne point amputer à l'excès le texte de l'ouvrage qu'on vient de lire. Un travail bibliographique comportant près de 1 500 titres sera publié en annexe à notre étude du poème de Lucrèce [à paraître chez Vrin, fin 1990].

I. ÉDITIONS ET TRADUCTIONS

Épicure

ARRIGHETTI (G.), *Epicuro. Opere*, Turin, Einaudi, 1960 ; 2e éd. revue : 1973.
BAILEY (C.), *Epicurus. The extant remains*, Oxford, Clarendon Press, 1926.
CONCHE (M.), *Épicure. Lettres et maximes*, Villers-sur-Mer, Éd. de Mégare, 1977 ; rééd. : P.U.F., 1987.
DIANO (C.), *Epicuri ethica*, Florence, 1946.
USENER (H.), *Epicurea*, Leipzig, 1887 [réimpr. Rome 1963 ; Stuttgart, Teubner, 1966].

Lucrèce

ERNOUT (A.), *Lucrèce. De la nature* (texte et trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1966.

Autres épicuriens

CHILTON (C. W.), *Diogenes Œnoandensis. Fragmenta*, Teubner, 1967 ; trad. anglaise de ces fragments : Oxford Univ. Press, 1971.
CRÖNERT (W.), *Kolotes und Menedemos*, Leipzig, 1906 (Studien zur Palaeographie und Papyruskunde, IV).
DE LACY (Ph. H. et E. A.), *Philodemus. On Methods of Inference, A Study in Ancient Empirism*, Philadelphie, Philological Monographs Publ. by the American Philol. Assoc., 1941.
KÖRTE (A.), "Metrodori epicurei fragmenta", *Neue Jahrbücher für Klassische Philologie, Supplementband*, 17, 1890, p. 529-570.
KROHN (K.), *Der Epikureer Hermarchos*, Diss. Berlin, 1921.
WILKE (C.), *Polystrati* Περὶ ἀλόγου καταφρονήσεως *(= Du mépris irrationnel [des opinions populaires])*, Leipzig, 1905 [cf. également la récente éd. italienne de cet ouvrage, due à G. INDELLI : Naples, Bibliopolis, 1978].

En outre, les *Cronache Ercolanesi* [= *Bollettino del centro internazionale per lo studio dei papiri ercolanesi,* G. Macchiaroli ed.] poursuivent, sous la responsabilité de M. GIGANTE, l'édition de ce qui subsiste de l'œuvre principale d'Épicure – le Περὶ φύσεως – et d'autres textes épicuriens.

II. AUTEURS ANCIENS

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque* (trad.J. Tricot), Paris, Vrin, 1959 ; rééd. : 1977.

ARISTOTE, *La Métaphysique* (trad. J. Tricot), Paris, Vrin, 1964 ; nvelle éd. 1974.

ARRIEN, *Histoire d'Alexandre. L'Anabase d'Alexandre le Grand* et *L'Inde* (trad. P. Savinel), Paris, Éd. de Minuit, 1984.

CICÉRON, *Des termes extrêmes des biens et des maux* [= *De finibus*] éd. et trad. J. Martha), Paris, Les Belles Lettres, 1928 ; rééd. : 1967.

CICÉRON, *Tusculanes* (éd. et trad. J. Humbert), Paris, Les Belles Lettres, 1931 ; rééd. : 1970.

CICÉRON, *De la nature des dieux* (éd. et trad. Ch. Appuhn), Paris, Garnier, 1935.

CICÉRON, *Du Destin* (éd. et trad. A. Yon), Paris, Les Belles Lettres, 1933 ; rééd. : 1950.

CICÉRON, *Premières Académiques* (trad. Ch. Appuhn), Paris, Garnier, 1937.

DÉMOCRITE, *Doctrines philosophiques et réflexions morales* (trad. M. Solovine), Paris, Alcan, 1928 [texte grec *in :* DIELS (H.) et KRANZ (W.), *Die Fragmente der Vorsokratiker,* réimpr. Dublin, 1968].

DIODORE DE SICILE, *Bibliothèque historique,* livre XVII (éd. et trad. P. Goukowsky), Paris, Les Belles Lettres, 1976.

DIOGÈNE LAËRCE, *Lives of eminent philosophers* (éd. et trad. angl. R. Hicks), Londres-Cambridge (Mass.), Loeb Classical Library, 1925 ; réimpr. : 1965.

PLATON, *Œuvres complètes* (trad. L. Robin et J. Moreau), Paris, Gallimard (Bibl. de la Pléiade), 1950.

PLUTARQUE, 1. *Contre l'épicurien Colotès* [= *Adversus Colotem*] ; 2. *Que l'on ne saurait vivre joyeusement selon la doctrine d'Épicure* [= *Contra Epicuri beatitudinem*] ; 3. Si ce mot, Cache ta vie, est bien dit [= *De occulte vivendo*], *in :* 3e éd. des *Œuvres morales* de Plutarque (trad. J. Amyot), Michel de Vascosun, 1575. — Le texte grec de ces opuscules peut être aisément consulté dans l'éd. anglaise des *Moralia* (t. XIV ; éd. et trad. B. Einarson et Ph. De Lacy), Londres, Loeb Classical Library, 1986].

PORPHYRE, *Lettre à Marcella* (éd. et trad. É. Des Places), Paris, Les Belles Lettres, 1982.

PORPHYRE, *De l'abstinence* (éd. et trad. J. Bouffartigue et M. Patillon), Paris, Les Belles Lettres, 1977-1979.

SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius* (éd. F. Préchac et trad. H. Noblot), Paris, Les Belles Lettres, 1945-1964.

SÉNÈQUE, *De la vie heureuse. De la brièveté de la vie* (éd. et trad. A. Bourgery), Paris, Les Belles Lettres, 1923 ; rééd. : 1980.

SÉNÈQUE, *De la Providence. De la Constance du sage. De la Tranquillité de l'âme. De l'Oisiveté* (éd. et trad. R. Waltz), Paris, Les Belles Lettres, 6e tirage : 1970.

SEXTUS EMPIRICUS, *Works* (éd. et trad. angl. R. G. Bury), Londres-Cambridge (Mass.), Loeb Classical Library, 1935-1949.

III. ÉTUDES ET COMMENTAIRES

Actes du VIIIe Congrès de l'Association Guillaume Budé (Paris, 5-10 avril 1968), Paris, Les Belles Lettres, 1970.

ARRIGHETTI (G.), "Épicure et son école", *in : Histoire de la philosophie,* Paris, Gallimard (Bibl. de la Pléiade), vol. I, p. 752-772.

ATANASSIÉVITCH (X.), *L'Atomisme d'Épicure,* Paris, P.U.F., s. d.

BABUT (D.), *La Religion des philosophes grecs,* Paris, P.U.F., 1974.

BAILEY (C.), *The Greek atomists and Epicurus,* Oxford, Clarendon Press, 1928.

— *Titi Lucreti Cari* De Rerum natura *libri sex,* Oxford, Clarendon Press, 1947.

BIGNONE (E.), *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro,* Firenze, La Nuova Italia, 1936 ; rééd. : 1973.

BLOCH (O.-R.), "État présent des recherches sur l'épicurisme grec", *in : Actes du VIIIe Congrès de l'Association Guillaume Budé,* Paris, Les Belles Lettres, 1970, p. 93-138.

— *Le Matérialisme,* Paris, P.U.F. (Que sais-je ?), 1985.

BOLLACK (J.), *La Pensée du plaisir.* Épicure : textes moraux, commentaires, Paris, Éd. de Minuit, 1975.

BOYANCÉ (P.), *Lucrèce et l'épicurisme,* Paris, P.U.F. (Les Grands Penseurs), 1963.

— *Lucrèce,* Paris, P.U.F. (Philosophes), 1964.

— *Épicure,* Paris, P.U.F. (Philosophes), 1969.

BROCHARD (V.), "La théorie du plaisir d'après Épicure" [1912], *in : Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne,* Paris, Vrin, 1966, p. 252-293.

BRUN (J.), *L'Épicurisme,* Paris, P.U.F. (Que sais-je ?), 1959.

BRUNSCHWIG (J.), Article "Épicure", *in : Dictionnaire des philosophes,* publ. sous la dir. de D. Huisman, Paris, P.U.F., 1984, t. I, p. 866-873.

— Article "Lucrèce", *ibid.,* t. II, p. 1641-1648.

— "The cradle argument in Epicureanism and Stoicism", *in : The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics,* Maison des Sc. de l'Homme et Cambridge Univ. Press, 1986.

CONCHE (M.), *Lucrèce et l'expérience,* Paris, Seghers (Philosophes de tous les temps), 1967 ; rééd. : Villers-sur-Mer, Éd. de Mégare, 1981.

— "Épicure et l'analyse quantique de la réalité", *Actes du Colloque international franco-soviétique : Raison et culture (26-29 avril 1978),* Lille, Presses Universitaires, 1980, p. 63-77.

DE LACY (Ph.), "Limit and variation in the epicurean philosophy", *Phoenix,* 1969, XXIII, n° 1, p. 104-113 (résumé fr. *in : Actes Budé,* p. 172-175).

DE WITT (N. W.), *Epicurus and his philosophy,* Minneapolis, Univers. of Minnesota Press, 1954 ; rééd. Westport (Connecticut), Greenwood Press, 1973.

DIANO (C.), *Scritti epicurei,* Firenze, Olschki, 1974.

— "Épicure : la philosophie du plaisir et la société des amis", *Les Études philosophiques,* 1967, n° 2, p. 180.

ERNOUT (A.) et ROBIN (L.), *Lucrèce.* De rerum natura. *Commentaire exégétique et critique,* Paris, Les Belles Lettres, 1925 ; 2e éd. : 1962.

FALLOT (J.), "L'Utilité et le plaisir pur dans la philosophie d'Épicure", *in : Contributi* di A. CORSANO *et alii,* Istit. di Storia della Filos. di Bari, Trani, Vecchi e C. ed., 1955.

FARRINGTON (B.), *The Faith of Epicurus,* Londres, Weidenfeld and Nicholson, 1967.
FESTUGIÈRE (A.-J.), *Épicure et ses dieux,* Paris, P.U.F. (Mythes et Religions), 1946 ; rééd. : 1968.
FURLEY (D. J.), *Two studies in greek atomists,* Princeton, University Press, 1967.
GARCIA GUAL (C.) et ACOSTA MENDEZ (E.), *Etica de Epicuro. La génesis de una moral utilitaria,* Barcelone, Barral (Rescate textual), 1974.
GIGANTE (M.), *Ricerche filodemee,* Naples, Macchiaroli (Parola del Passato, VI), 1969 ; rééd. augm. : 1983.
GIUSSANI (C.), *Studi lucreziani,* Turin, Loescher, 1896.
— *T. Lucreti Cari* De rerum natura *libri sex,* Turin, Loescher, 1896-1898.
GOLDSCHMIDT (V.), *La Doctrine d'Épicure et le droit,* Paris, Vrin (Bibl. d'Histoire de la philosophie), 1977.
GUYAU (J.-M.), *La Morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines,* Paris, 1878.
KENNEY (E. J.), *Lucretius,* Oxford, Clarendon Press, 1977.
— *Lucretius.* De rerum natura, *Book III* (éd. et comm.), Cambridge, Cambridge Univ. Press (Cambr. Greek and Latin Class.), 1971.
KLEVE (K.), Gnosis theon. *Die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis in der epikureischen Psychologie. Ausgangspunkt der Studie, Cicero,* De natura deorum, I, Oslo, Universitetsforl., *Symbolae Osloenses* Suppl. XIX, 1963.
LANGE (F. A.), *Histoire du matérialisme* (trad. Pommerol) ; Paris, Reinwald, 1877.
LEMKE (D.), *Die Theologie Epikurs. Versuch einer Rekonstruktion,* Munich, Verlag C. H. Beck (Zetemata), 1973.
MANUWALD (A.), *Die Prolepsislehre Epikurs,* Bonn, Rudolf Habelt, 1972.
MARX (K.), *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure* [= *Dissertation*], trad. J. Ponnier ; Bordeaux, Ducros, 1970.
MERLAN (Ph.), *Studies in Epicurus and Aristotle,* Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1960.
MITSIS (P. T.), *Epicurus' ethical theory,* Diss. Ithaca, New York, Cornell Univ., 1982.
NIZAN (P.), *Les Matérialistes de l'Antiquité. Démocrite. Épicure. Lucrèce,* Paris, Éd. Sociales Internationales, 1938 ; rééd. : 1965.
PESCE (D.), *Saggio su Epicuro,* Bari, Laterza, 1974.
RIST (J. M.), *Epicurus. An introduction,* Cambridge, Univ. Press, 1972.
RODIS-LEWIS (G.), *Épicure et son école,* Paris, Gallimard (Idées), 1975.
SALEM (J.), *Épicure. Lettres,* Paris, Nathan (Les Intégrales de Philo), 1982.
SCHMID (W.), Article "Epikurus", *in : Reallexikon für Antike und Christentum,* Stuttgart, 1962, t. 5, col. 681-819.
— "Götter und Menschen in der Theologie Epikurs", *Rheinisches Museum,* XCIV, 1951, p. 97-156.
SCHRIJVERS (P. H.), Horror ac divina voluptas. *Études sur la poétique et la poésie de Lucrèce,* Amsterdam, Hakkert, 1970.
STEHLE (E. M.), *The Unity of physics and ethics in Lucretius,* Diss. Univ. of Cincinnati, 1971.

INDEX DES NOMS

Académiciens : 102, 153, 157, 172, 173, 222.
ACHILLE : 66.
ACOSTA : 128.
ADAM : 226.
AÉTIUS : 86, 202.
ALBERT : 50.
ALCESTE : 148.
ALCIBIADE : 147.
ALEXANDRE LE GRAND : 65-70, 73, 134, 135-139, 146, 149, 152, 155, 159, 187.
ALFONSI : 181.
AL-IDRISI : 65.
ALLAH : 65.
ALVARADO : 209.
AMERIO : 55-56, 58, 163, 178, 184, 192, 199, 201.
AMMON : 66.
AMYOT : 43, 45, 148, 166, 170, 178, 205, 234.
ANACRÉON : 52.
ANAXAGORE : 93, 131, 168.
ANAXARQUE : 151.
ANAXIMANDRE : 197.
ANAXIMÈNE : 194.
ANDRÉADÈS : 151.
ANTIGONE : 69, 137.
ANTIGONE GONATAS : 137, 143, 151.
ANTIPATER : 136, 137, 142.
ANTIPHON : 155.
ANTISTHÈNE : 12, 146, 152, 217.
APELLE : 194.
APHRODITE : 79, 156, 202.
APOLLON : 170, 202, 203.
APOLLONIOS : 222.
APPUHN : 106, 189, 226, 234.
APULÉE : 181.
ARCÉSILAS : 171, 172, 222.
ARCHYTAS DE TARENTE : 97.
ARISTIPPE : 24, 56-58, 62, 122, 156.
ARISTON DE CHIO : 194.
ARISTOPHANE : 181.
ARISTOTE : 11, 17, 22-24, 27, 42, 45, 62, 94, 117, 120, 121, 123, 131, 136, 153-157, 159, 186, 187, 195, 200, 234.
ARISTOXÈNE : 24.
ARRIEN : 67, 69, 138, 139, 187, 234.
ARRIGHETTI : 25, 34, 42, 56, 57, 72, 79, 104, 111, 151, 160, 164, 165, 171, 178, 179, 188, 192, 197, 200, 201, 208, 233, 235.
ARSINOÉ : 187.
ASKLÉPIOS : 224.
ASMOUS : 183.
ATANASSIEVITCH : 13-14, 235.
ATHÉNA : 202.
ATHÉNÉE : 79, 102, 123, 156.
ATTIKOS : 179.
AULU-GELLE : 23, 155.
AXIOCHOS : 217-221.
AXIOTHÉA : 157.

BABUT : 178, 201, 235.
BADIAN : 139.
BAILEY : 10, 26, 32, 38, 57, 61-62, 70, 76, 77, 90, 92, 103, 105, 108-110, 141, 148, 154, 155, 159, 163, 164, 166, 174, 191, 192, 208, 233, 235.
BAILLOT : 102, 132.
BALZAC : 82.
BARIGAZZI : 98.
BAUDELAIRE : 119.
BAYLE : 207, 208.
BAZIN-FOUCHER : 66.
BELOCH : 136.
BENOIST-MÉCHIN : 67, 134.
BENSEL : 14.
BERGSON : 118.
BERRETTONI : 185.
BIGNONE : 56, 94, 116, 123, 124, 140, 141, 149, 208, 235.

BLOCH : 7, 65, 112, 128, 129, 133, 167, 169, 182, 185, 176, 235.
BOLLACK : 59, 117, 169, 190, 235.
BORY : 180, 181.
BOUFFARTIGUE : 13, 234.
BOURGERY : 37, 234.
BOYANCÉ : 18, 32, 176, 179, 183, 235.
BRÉHIER : 16, 41, 190.
BRESCIA : 140, 166.
BROCHARD : 119-123, 130, 235.
BROTTEAUX : 213.
BROWN : 168.
BRUN : 33, 235.
BRUNSCHVIG : 33.
BRUNSCHWIG : 7, 10, 154, 231, 235.
BUCHHEIT : 70.
BURDEAU : 224.
BURIAN : 75.
BURNOUF : 67.
BURY : 234.
BYRON : 48.

CALLICLÈS : 71, 118.
CALLISTHÈNE : 187.
CAMILLE : 148.
CARCOPINO : 223, 224.
CASSANDRE : 69, 137.
CAUJOLLE-ZASLAWSKY : 57.
CÉRÈS : 172.
Chaldéens : 21.
CHAMBRY : 38, 181.
CHAMBRY : 181.
CHAMFORT : 63, 172.
CHARMIDE : 135.
CHARRON : 217.
CHÂTILLON : 172.
CHAULIEU : 226.
CHEVALIER : 222.
CHILTON : 18, 130, 158, 171, 178, 231, 233.
CHRÉMONIDE : 142.
CHRYSIPPE : 12, 24, 171.
CICÉRON : 9, 12, 14, 18, 19, 21-24, 26, 31, 36, 41, 43-45, 47-52, 54, 55, 57-63, 71-74, 80, 81, 83, 88, 101-109, 117-119, 122-124, 129, 131, 143-146, 152-155, 159-162, 164, 167, 168, 171, 173-175, 184, 186, 188-195, 197-203, 211, 212, 215, 219, 234.
CLARK : 38.
CLARKE : 141.
CLÉANTHE : 24.
CLÉMENT D'ALEXANDRIE : 11, 56, 60, 102, 117.
CLÉOMÈNE III : 151.
CLINIAS : 217.
CLISTHÈNE : 219.
COCTEAU : 130.
COGNIOT : 29, 186.
COLOTÈS : 13, 43, 150, 169, 170-172, 234.
CONCHE : 7, 14, 23, 30, 38, 45, 51, 53, 56, 61, 77, 78, 93, 105, 109-111, 116, 153, 155, 168, 185, 205, 209, 233, 235.
COTTA : 21, 88, 117, 118, 171, 188, 191, 194.
COURTÈS : 87.
CRATÈS : 147, 152.
CRITIAS : 135.
CRÖNERT : 150, 233.
CUOQ : 65.
CUMONT : 224.
CYBÈLE : 232.
Cyniques : 12, 55, 73, 75, 107, 146, 147, 149, 152, 154, 204.
Cyrénaïques : 44, 57, 58, 117, 122, 169, 171.
CYRUS : 66.

DAMIS : 181.
DANTE : 48.
DARAKI : 146.
DARIUS : 66, 72, 138.
DEFRADAS : 143.
DEHENAULT : 225.
DE LACY (E.) : 27, 233.
DE LACY (Ph.) : 27, 83, 87, 89, 90, 233-235.
DELBOS : 120.
DELEUZE : 128.
DÉLIUS ÉPHESIUS : 146.
DÉMÉLATA : 156.
DÉMÉTRIOS POLIORCÈTE : 69, 137, 142, 149, 150, 187.
DÉMÉTRIOS DE PHALÈRE : 136, 137, 149.
DÉMOCRITE : 11, 13, 14, 21-23, 32, 53, 60, 72, 86, 129, 130, 146, 169, 180, 230, 231, 234, 236.
DÉMOSTHENE : 134, 139.
DEMYLUS : 146.

DENYS LE THRACE : 24.
DEPRUN : 7, 204, 214.
DESCARTES : 176.
DES COUTURES : 210.
DES PLACES : 14, 71, 234.
DE WITT : 9, 41, 78, 107, 146, 152-154, 190, 201, 235.
DIAGORAS DE MÉLOS : 191.
DIANO : 56, 78, 111, 122-127, 149, 201, 202, 213, 233, 235.
DIDEROT : 225.
DIELS : 11, 53, 72, 86, 155, 164, 180, 182, 183, 186, 201, 234.
DIÈS : 20.
DIODORE DE SICILE : 66, 67, 69, 70, 138, 234.
DIOGÈNE LAËRCE : 9, 14, 16, 21-24, 27, 32, 33, 41-45, 54, 56, 57, 61, 62, 71-75, 79, 95, 105, 108-111, 117, 120, 122, 124, 127, 129, 141, 145-147, 149-156, 158-160, 167, 168, 174, 177, 204, 225, 234.
DIOGÈNE DE SINOPE : 12, 23, 27, 73, 74, 146, 149, 152, 205.
DIOGÈNE D'ŒNOANDA : 18, 130, 158, 171, 231, 233.
DIONYSOS : 66.
DRACON : 219.
DORANDI : 151, 152.
DROYSEN : 67, 134, 136, 140.
DRYPÉTIS : 138.
DU DEFFAND : 210.
DUMONT : 195.
DUMORTIER : 143.
DYNNIK : 209, 210.

EDELSTEIN : 12.
EHRENBERG : 66.
EINARSON : 234.
ENNIUS : 89.
ÉPAMINONDAS : 135, 146.
ÉPICHARME : 223.
ÉPICTÈTE : 16, 37, 153, 159.
ÉPICURE : 7, 9, 10, 13-20, 21-28, 29-36, 38-40, 42-47, 49-53, 55-62, 70-81, 83-87, 91-94, 96-98, 101-124, 126, 127, 129-131, 133-136, 140-150-152, 154-158, 160-168, 171, 173-179, 181-185, 187-191, 193, 196, 197, 199-213, 216, 217, 220, 222, 224-227, 229-236.
Épicuriens : 22, 108, 146, 161.
Érinyes : 203.
ÉROTION : 156.
ERNOUT : 209, 233, 235.
ESCHINE : 66, 140.
ESCHYLE : 55, 68.
ESCOUBAS : 114.
EUMÈNE DE CARDIA : 69.
EURIPIDE : 134, 219.
EUSÈBE : 21.
ÉVELPIDÈS : 181.

FALLOT : 55, 73, 141, 235.
FARRINGTON : 110, 134, 142, 147, 150, 179, 235.
FESTUGIÈRE : 22, 56, 67, 119, 134, 139, 140, 141, 149, 150, 153, 157, 158, 176-178, 182, 186, 188, 190, 196, 235.
FEUERBACH : 212, 213.
FEYDEAU : 122.
FINLEY : 137.
FLACELIÈRE : 69, 156, 157.
FORESTIER : 22.
FORSHNER : 111.
FOUCHER : 66.
FRAISSE : 78, 158.
FRANCE : 213.
FRASSINETTI : 193.
FREUD : 231.
FREYMUTH : 192, 201.
FURLEY : 171, 236.

GABAUDE : 123.
GALIEN : 12.
GARCIA GUAL : 159, 236.
GASSENDI : 176, 177.
GASTAUD : 205, 227.
GAUTHIER : 154.
GEMELLI : 166.
GENAILLE : 174.
GERNET : 155.
GIANCOTTI : 158.
GIGANTE : 19, 21, 98, 151, 211, 234, 236.
GIGON : 167, 210.
GIUFFRIDA : 176.
GIULIETTI : 225.
GIUSSANI : 163, 199, 236.
GOAR : 15.
GÔBRYAS : 221.
GŒTHE : 173.

GOLDSCHMIDT : 144, 236.
GOMPERZ : 171, 177, 183, 190.
GOTTSCHALK : 15.
GOUKOWSKY : 66, 234.
Grâces : 201, 203.
GRIGNAN : 206.
GRILLI : 176.
GRIMAL : 175.
GUYAU : 50, 51, 56-58, 60, 62, 74, 75, 95, 104, 105, 118, 119, 157, 160, 162, 179, 236.

HAMELIN : 33, 167, 208.
HANI : 222.
HARMATTA : 111.
HÉDÉIA : 156.
HÉDIA : 148.
HEGEL : 142, 210.
HEIDEGGER : 207.
HÉLIODORE : 141.
HÉPHESTION : 138.
HÉRA : 203.
HÉRACLITE : 129, 169.
HÉRAKLÈS : 66 (cf. HERCULE).
HERCULE : 66, 217.
HERMARQUE : 13, 90, 171.
HERMÈS TRISMÉGISTE : 224.
HÉRODOTE (disciple d'Epicure) : 39, 40, 108, 150.
HÉRODOTE (historien) : 68.
HERPYLLIS : 156.
HICKS : 234.
HIERONYMUS : 47.
HIPPARCHIA : 147.
HIPPOCRATE : 15.
HIPPOLYTE : 183.
HOBBES : 162, 163.
HOMÈRE : 196.
HORACE : 51, 52.
HOSSENFELDER : 229.
HUISMAN : 10, 235.
HUIZINGA : 67.
HUMBERT : 9, 234.

IDOMÉNÉE : 45, 150.
IMMISCH : 221.
INDELLI : 21, 90.
INGALLS : 42.
IPHIGÉNIE : 232.
ISKANDER : 65 (cf. ALEXANDRE LE GRAND).
ISNARDI-PARENTE : 29, 32, 129.
IZOULET : 151.

JAEGER : 11.
JEFFREYS : 107.
JENSEN : 157, 171.
JUPITER : 172.
JUSTIN : 225.

KAIBEL : 223.
KENNEY : 10, 114, 236.
KESSIDIS : 147.
KHAYYAM : 53, 58.
KLEVE : 79, 171, 192, 197, 201, 236.
KÖRTE : 63, 116, 233.
KOYRÉ : 29.
KRÄMER : 94.
KRANZ : 11, 86, 155, 180, 234.
KRISHNA : 232.
KROHN : 171, 233.
KROKIEWICZ : 201, 202.

LA BOÉTIE : 186, 187, 215.
LACHELIER : 198, 199.
LACTANCE : 21, 155, 165, 184, 230.
LA GRANGE : 209.
LA HUPPE : cf. TÉRÉE DE THRACE.
LAÏS : 156.
LAKS : 42.
LALANDE : 115.
LAMBIN : 198.
LAMIA : 149.
LANGE : 175, 176, 236.
LANZA : 206.
LAVIGNE : 209.
LE GLAY : 180.
LEMBO : 42.
LEMKE : 185, 194, 197, 201, 203, 236.
LÉONTÉE : 150, 156.
LÉONTION : 148, 149, 154, 156, 157.
LÉOSTHENE : 136, 142.
LÉVÊQUE : 187.
LONGO AURICCHIO : 14, 170.
LONGUEMARE : 213.
LUCAIN : 225.
LUCIEN : 181.
LUCILIUS : 145.
LÜCK : 28.
LUCRÈCE : 7, 9, 10, 15, 17-20, 27, 29-31, 33, 35-37, 42, 50, 52, 55, 63, 69, 70, 72, 73, 77, 78, 81, 82, 85-88, 89-98, 101, 102, 106, 107, 110-113, 116, 118, 129-131, 144, 166, 168, 169, 178, 183-185, 188, 193, 195, 196, 198, 207-210, 212, 215, 216, 218-220, 223, 226, 230-233, 235, 236.
LYCURGUE : 145, 171.
LYSIAS : 217.
LYSIMAQUE : 69, 137, 149-151.
LYSIPPE : 80.

MAHOMET : 65.
MALHERBE : 190.
MAMMARION : 156.
MANUWALD : 173, 236.
MARC-AURÈLE : 37, 52.
MARITAIN : 35.
MARROU : 23, 25.
MARTHA : 44, 50, 128, 234.
MARTIANUS CAPELLA : 24.
MARX (K.) : 21, 22, 28, 31, 140, 194, 231, 236.
MAUPASSANT : 22.
MAZZANTINI : 164, 165.
Mégariques : 170, 172.
MÉLISSOS : 146.
MEMMIUS : 9, 19, 31, 219.
MÉNANDRE : 68, 136, 148.
MÉNÉCÉE : 17, 38, 205.
MERLAN : 113, 120, 125, 131, 197, 201-203, 236.
MESIANO : 231.
MÉTRODORE : 9, 41, 63, 116, 142, 145, 148, 150, 156, 162, 167, 171, 233.
MICHEL-ANGE : 80.
MILTIADE : 146.
MINOS : 221.
MITHRÈS : 150.
MITSIS : 236.
Moires : 203.
MOLIÈRE : 148.
MONDOLFO : 112.
MONTAIGNE : 48, 110, 118, 204-206, 213-217, 227.
MOREAU : 114, 188, 234.
MOSSÉ : 137, 146.
MOTTO : 38.
MÜLLER : 75, 129, 130, 174.
MURRAY : 150.
Muses : 203.
MYRON : 80.
MYS : 154.
NAUSIPHANE : 14, 21.
NÉOCLÈS : 149, 150.
NEPTUNE : 172.
NERUDA : 230.
NICANOR : 187.
NIETZSCHE : 50.
NIKIDION : 156.
NIZAN : 31, 136, 152, 168, 236.
NOBLOT : 234.
NUMÉNIUS : 133.

OCHOS : 138.
OLIVA : 75.
OLIVIERI : 18, 43.
OLYMPIAS : 66.
OLYMPIODORE : 125.
OLYMPIODOROS : 142.
ORIGÈNE : 24.
OSHIMA : 88.
OVIDE : 142.

PAPAIOANNOU : 142.
PARATORE : 176.
PARMÉNIDE : 146.
PARMÉNION : 66.
PARYSATIS : 138.
PASCAL : 37.
PATILLON : 234.
PAUSANIAS : 135.
PEASE : 193.
PÉPIN : 37.
PERDICCAS : 69, 149.
PÉRICLÈS : 134.
PÉRICTIONÈ : 135.
PESCE : 102, 103, 108, 114, 129, 210, 236.
PETROVSKI : 209.
PFLIGERSDORFFER : 200.
PHALARIS : 62.
PHÈDRE : 217.
PHÉNARÈTE : 217.
PHIDIAS : 80, 134.
PHILIPPE II DE MACÉDOINE : 66, 134, 135, 187.
PHILIPPSON : 192, 193, 201.
PHILODÈME : 18-21, 27, 42, 43, 87, 89, 152, 164, 169, 171, 177-180, 182, 183, 186, 187, 188, 190, 199-202, 211.
PHILON : 24.
PHOCION : 146.
PHYLIS : 226.

PIGEAUD : 10, 11.
PISTHÉTAIROS : 181.
PLATON : 11, 20, 22-24, 27, 29, 38, 47, 60, 62, 68, 71, 74, 76, 79, 94, 114, 118, 134, 135, 146, 147, 150, 173, 174, 186, 193, 195, 208, 215, 217, 221, 222, 234.
Platoniciens : cf. Académiciens.
PLAUTE : 163.
PLUTARQUE : 10, 11, 13, 16, 33, 43-49, 54, 58, 69, 70, 72, 79, 97, 107, 116, 123, 124, 128, 136, 138, 142-148, 152, 163, 166, 170-173, 175, 177, 178, 185, 186, 206, 222, 223, 234.
POKROVSKAJA : 181, 210.
POLÉMON : 62.
POLYCLÈTE : 80.
POLYÈNE : 24, 150.
POLYSTRATE : 13, 90, 91, 233.
POMMEROL : 176, 236.
POMEROY : 154.
PONGERVILLE : 209.
PONNIER : 21, 236.
POPEREN : 141.
PORPHYRE : 13-15, 20, 53, 61, 71, 73, 82, 234.
POSÉIDON : 203.
POSIDONIUS : 12.
POVARKOV : 175.
PRAXITÈLE : 80.
PRÉCHAC : 234.
PRODICOS : 218, 220, 221.
PROTAGORAS : 191.
PSEUKESTÈS : 138.
PTOLÉMÉE (C.) : 65.
PTOLÉMÉE LE LAGIDE (= PTOLÉMÉE Ier SÔTER) : 68, 69, 137, 187.
PTOLÉMÉE II PHILADELPHE : 142, 187.
PULIGA : 56.
PYRRHON : 32, 111, 155, 213, 214.
PYTHAGORE : 21.
PYTHIAS : 156.
PYTHOCLÈS : 16, 34, 36, 40, 150.

QUINTE-CURCE : 139, 187.
QUINTILIEN : 24.

RABBOW : 16.
RADET : 66.
RAVAISSON : 118.
RENAUT : 131.
RHADAMANTE : 221.
RICHARD : 52.
RILEY : 170.
RIST : 25, 125, 161, 165, 201-203, 236.
ROBESPIERRE : 141.
ROBIN : 104, 113, 140, 195, 208, 217, 234, 235.
RODIS-LEWIS : 33, 76, 77, 79, 123, 127, 158, 200, 236.
RONSARD : 52, 220.
ROOS : 225.
ROSE : 157.
ROUSSEAU : 98.
ROXANE : 138.

SABBAH : 15.
ŠAKHNOVIC : 112.
ŠAKIR-ZADE : 175.
SAINT AMBROISE : 180.
SAINT AUGUSTIN : 231.
SALEM : 236.
SANTAYANA : 209.
SARTRE : 32, 154.
SAVARY : 65.
SAVINEL : 69, 234.
SBORDONE : 18, 19.
SCHMID : 56, 112, 176, 178, 180, 182, 197, 236.
SCHOFIELD : 229, 231.
SCHOPENHAUER : 224, 225.
SCHRIJVERS : 16, 236.
SCOPAS : 80.
SCOTT : 199.
SEDLEY : 41, 104.
SEGAL : 15.
SÉLEUCOS : 69, 137.
SÉNÈQUE : 10, 12, 13, 16, 28, 37, 38, 51, 54, 62, 72, 73, 77, 78, 82, 95, 97, 103, 123, 142, 145, 148, 205, 211, 223, 234.
SÉVÈRE : 96.
SÉVIGNÉ : 206.
SEXTUS EMPIRICUS : 21, 22, 27, 35, 79, 110, 111, 121, 206, 234.
SNYDER : 157.
SOBOLEVSKI : 209.
SOCRATE : 20, 74, 114, 134, 146, 147, 152, 153, 169, 170, 171, 194, 217-222.
SOLON : 45, 145, 146, 171.

SOLOVINE : 40, 53, 54, 72, 105, 208, 211, 234.
Sophistes : 170, 174.
SPEUSIPPE : 62.
SPHAIROS DU BORYSTHÈNE : 151.
SPINOZA : 106, 172, 226, 227.
STATEIRA : 138.
STAËL : 232.
STEHLE : 84, 236.
STILPON : 170-172.
STOBÉE : 51, 72, 98.
Stoïciens : 12, 13, 37, 141, 153, 155, 173.
STORK : 210.
STRABON : 156.
STRIKER : 229, 231.
SULLY-PRUDHOMME : 196.

TACITE : 67.
TARN : 139.
TEPEDINO GUERRA : 14.
TÉRÉE DE THRACE : 181.
THÉMISTA : 150, 154, 156.
THÉMISTOCLE : 48, 146, 148.
THÉODORE DE CYRÈNE : 191.
THÉOPHRASTE : 24, 131, 154, 177.
THUCYDIDE : 207.
TIELSCH : 129.
TIMOCLÈS : 181.
TIMOCRATE : 157, 167.
TIMON : 111.
TORQUATUS : 14, 19, 22, 26, 36, 44, 49, 50, 52, 53, 74, 101-104, 106, 107, 116, 122, 124, 143, 154, 162, 173.
TOUSSAINT : 53.
TRICOT : 11, 17, 42.
TUILIER : 151.

URBANILLA : 223.
USENER : 9, 10, 11, 14, 15, 20, 23, 27, 28, 33, 35, 45, 47, 49, 51, 53-55, 58-61, 62, 71, 73, 77, 79, 81-83, 92, 95, 97, 98, 102, 108, 111, 116, 121, 123-125, 129, 130, 142, 143, 145, 151, 155, 159, 160, 163, 165, 168, 177-180, 183, 184, 187, 190, 202, 206, 211, 223, 230, 233.

VAN DER WAERDT : 104.
VANNIER : 135.
VARRON : 23, 24.
VASARI : 80.
VELLEIUS : 31, 88, 117, 186, 189-191, 194, 197, 198.
VÉNUS : 106, 113, 194.
VICOL : 185, 193.
VILLEY : 48, 110, 205, 214-216.
VIRIEUX-REYMOND : 198.
VIRGILE : 49, 89.
VOELKE : 20.
VOGLIANO : 158.
VOLTAIRE : 210.

WALTZ : 234.
WEHRLI : 11.
WILKE : 13, 169, 233.
WILLIAM : 178.
WILTSHIRE : 42.
WORDSWORTH : 147.

XÉNOCRATE : 62, 94, 194.
XÉNOPHANE : 195.
XERXÈS : 148.

YEATS : 195.
YON : 234.

ZELLER : 176, 163.
ZÉNON D'ÉLÉE : 146.
ZÉNON DE SIDON : 18, 171, 182.
ZÉNON DE CITTIUM : 24, 151, 152, 171, 194.
ZEUS : 58, 72, 182, 201-203.
ZEUS AMMON : 67.

INDEX DES MATIÈRES

Abstention politique : 140-149, 218 ; difficulté à cerner les sympathies ou antipathies politiques d'Épicure, 149-152.
Affection : l'- règle immédiatement la conduite, 107-108 ; l'- est critère de vérité, 20, 105, 108-111.
Ambition : faute d'activité, ceux qu'anime l'- seraient encore plus troublés, 143.
Ame : l'- est matérielle, 17.
Ami : l'- comme somatophylaque, 159 ; l'- comme *alter ego,* 17, 163-167, 229.
Amitié : 54 (n. 6), 59, 78, 98, 133-167 ; l'-, principe de philanthropie universelle ?, 157-159 ; - et utilité, 159-167 ; l' - chez les dieux, 164 ; - entre les sages et les dieux, 178-179.
Amour : 113 (n. 1), 156, 157 ; le désir de l'- comme désir naturel mais non nécessaire, 79 ; "sublimation" de l'*éros,* 79 ; il faut s'estimer heureux si les plaisirs de l'- ne nous nuisent pas, 79.
Animal : 20, 106, 107, 110, 119, 163 ; l'- est, selon Torquatus, miroir de la nature, 129.
Antanaplérosis [remplissage compensatoire] : 75 ; - des dieux (= *suppeditatio*), 63, 198, 202.
Anticipation : cf. Prénotion.
Aponie : 115, 122.
Apothéose : - des chefs, 186-188 ; - d'Épicure, 9.
Appréhension immédiate de la pensée *(phantastikè épibolè tès dianoias)* : 109, 110, 227 ; *épibolè*-appréhension et *épibolè*-projection, 109 (n. 5).
Art : 79-81, 86 (n. 1).
Art de vivre : la philosophie comme -, 21, 31.
Ascétisme : l'épicurisme n'est pas un -, 94-96, 111, 113-115.
Ataraxie : 59, 75-77, 102, 115, 117, 131 ; le mot - existe chez Pyrrhon et chez Démocrite, 32 (n. 4) ; - des dieux, 117, 118, 182-185.
Athéisme : 175, 191.
Atome : 85, 128 (n. 2) ; tout agir et tout pâtir est un transfert d'-s, 17 ; les éléments du bien-vivre, -s de la morale, 16, 40 ; les -s qui composent les dieux sont d'une subtilité que rien n'approche ici-bas, 193.
Autarcie : 97, 144.
Autodidacte : Épicure se targuait d'être un -, 21.

Banquets : 158, 180.
Bête : cf. Animal.
Bonheur : le -, condition irréversible du sage, 61-63.

Calcul des plaisirs et des peines : Cf. Métriopathie.
Carpe diem : épicurisme et - anacréontique, 52-54.
Catastématique (plaisir) : 57, 122-127.
Cathartique : 14 et *passim.*
Cinétique : 122-127, 186 (n. 2).
Cité : décadence de la - grecque au temps d'Épicure, 133-137.
Certitude : la -, condition du bonheur, 59 (n. 3) ; - des raisonnements sur les genres de vie, 33-34.
Clinamen : Voir *Déclinaison.*
Confiance : l'amitié, fondement de notre - en un secours éventuel, 159, 160 ; la connaissance des phénomènes célestes nous procure une ferme -, 59-60.
Constance : - des lois naturelles, 90 ; la doctrine épicurienne des limites

garantit la - des caractères spécifiques, 87, 88, 90.
Contrat : le - réciproque que, selon une doctrine hétérodoxe, suppose l'amitié, 163-164 ; - supposé dans la religion populaire entre les dieux et les mortels, 180-182.
Courtisane : 156-157.
Crainte : 126, 143 (n. 4) ; - de la mort, 69, 82, 110 ; - du châtiment, 112 (n. 4), 182, 207.
Culte : - voué à Épicure par ses disciples, 9-10 ; voué aux dieux par Épicure, 177-180.
Cyniques : 74 (n. 2), 75 (n. 3) ; échos de l'enseignement des - chez Épicure, 152.

Déclinaison : 98, 106 (n. 4), 140, 197, 231 ; l'angle de la - atomique est infime mais non pas infinitésimal, 89, 90, 93.
Délai *(méllesmos)* : le - comme divertissement, 23, 37, 38, 55, 89.
Démocratie : 134, 136, 150, 151, 219 (n. 6).
Désir : 61 ; classification des -, 75-83, 114, 125 ; exemples de -s infinis, 22 ("dromomanie" de Démocrite), 67 (*pothos* d'Alexandre) ; le - d'immortalité, prototype de tous les autres désirs vains, 69 (n. 2), 82, 206 ; le - comme réplétion d'un manque fini d'atomes, 70-71, 74, 86 ; - de philosopher et - de pratiquer l'amitié sont des -s naturels et nécessaires, 78-79 ; -s vains, 68, 77 ; la passion de l'amour, fruit d'un - illimité, 79.
Dieu : 109, 117, 158 ; Épicure adoré comme un -, 9-10 ; les -x n'ont, à notre égard, aucune intention charitable, 181-182 ; universalité de la croyance aux -x, 190-192 ; la forme humaine des -x, 88, 189, 193-195 ; causes physiques et causes spirituelles de l'immortalité des -x, 63, 200-204 ; y a-t-il deux catégories de -x ?, 200-204 ; l'amitié chez les -x, 164 ; les -x, modèles nécessaires du bonheur, 185-186.
Divertissement : 37.
Dogmatisme : 31, 32, 58 (n. 4).
Douleur : 62, 92, 110, 131, 215 ; le sage est heureux même s'il doit endurer la -, 61-63 ; dès qu'ils sont nés, les êtres vivants détestent la -, 106 ; la - comme mouvement violent, 124 ; la mort est néant de -, 205.
Droit : - de la nature, 98.

Éloges : - d'Épicure chez Lucrèce, 9 (n. 2), 70 (n. 3).
Enfant : 106, 119, 231 (n. 1) ; l'insensé n'est jamais qu'un -, 52, 218.
Épilepsie : 15.
Épicurolâtrie : 9, 19, 43.
Épilogismos : 104 (n. 4).
Espoir : 55, 58-60, 159-161, 227 ; l'-, effet légitime du bonheur, 60.
Esprit : 70-71, 106 (n. 4), 193.
Évidence : 108-111, 190-191.

Fatalisme : 60 (n. 6), 195-196.
Fin : - de la nature, 129.
Frugalité : 72, 127.

Gloire : 19 (n. 6), 82, 143, 144.
Gratitude : - du sage envers ce qui est advenu, 50-52.

Hédonisme : - et méthode des explications multiples, 30 ; - et utilitarisme, 178-179, 182.
Hellénistique : 52, 67, 80.
Hippocrate : relations entre le poème de Lucrèce et la tradition hippocratique, 15.
Hybris : 53, 136 (n. 2).

Imitation : - des dieux, 176 (n. 4), 179.
Impiété : 188.
Impolitique : caractère - de l'amitié, 140-152 ; caractère - de la religion d'Épicure, 180-188.

Indolence : le souverain bien ne se réduit pas à l'-, 121.
Injustice : l'- dépose dans l'âme l'angoisse du châtiment, 101, 111 (n. 1) ; l'- comme "mauvaise affaire", 104 (n. 1).
Intellectualisme : 113, 126-127, 231.
Intériorité : Épicure loge le bonheur dans l'-, 22 ; intériorisation de la moralité dans l'éthique d'Épicure, 112.

Intermondes : 31 (n. 3), 183, 197, 198.
Isonomie : 200.

Jugement : le - anté-prédicatif de la nature en nous, 106, 107.
Justice : 103 ; la - n'est pas à rechercher pour elle-même, 101, 102, 188.

Langage : 128, 168, 172-174, 184 (n. 4).
Liberté : 97, 106, 155 (n. 5), 196, 231 ; -, nécessité et hasard, 60-61 ; marge de - à l'intérieur des limites que la nature a fixées, 89-90 ; - politique, 140. — Voir *Déclinaison.*
Limite : - de la grandeur des plaisirs, 91 (cf. *Plaisir*) ; limitation des désirs, 72-74.
Loi : 107 ; -s naturelles, 87 ; les épicuriens affectent de mépriser les grands législateurs, 145-146.

Malade : non-sage considéré comme -, 12, 15.
Maniérisme : l'art contemporain d'Épicure est un art maniériste, tendant vers le baroque, 80.
Mantique : 55 (n. 6).
Matérialisme : 167, 176, 230.
Mathématiques : 29.
Maximum : il existe un - de la douleur, 92.
Médecine : analogie de la philosophie et de la -, 9-21, 105 (n. 1) ; l'éducateur épicurien comparé à un habile médecin, 21 (n. 2).
Méditation : la - considérée comme une assimilation, 15-17.
Mémoire : 39-44.
Méthode : - des explications multiples, 27-31 ; détermination du champ d'application de cette -, 27-28, 33-34 ; - de non-infirmation, 27, 85.
Métriopathie : 58, 62, 103-105, 114, 115.
Minimum : - dans l'atome *(minima pars)*, 93 ; le - dans l'atome est comme le module de la réalité physique, 85, 86, 94 (n. 2) ; - de pente angulaire *(clinamen)*, 93 ; - "chronométrique", 93, 94 ; - du plaisir, 94, 95.
Monarchie : 144, 151.
Mort : 56, 102, 110, 117, 118, 160, 167 (n. 8) ; la crainte de la -, racine unique des désirs vains, 69 (n. 2), 82 ; la - n'est rien pour nous, 59, 204-227 ; le passé, miroir de notre avenir posthume, 219, 222.
Mouvement : les atomes sont éternellement en -, 128 (n. 2) ; plaisir en - : cf. *Cinétique.*
Mythe : ; le - eschatologique de l'*Axiochos*, 221-222.

Nature : 75, 126, 129, 132 ; la - rend les choses nécessaires faciles à se procurer, 74 ; caractère borné du plaisir selon la -, 70-71 ; fin de la -, 129 ; la - nous porte au plaisir dès l'enfance, 105 ; écouter ce que crie la -, 106-108 ; la - a tracé en nous la notion commune du dieu, 190-191.
Nécessité : 60.
Négatif : termes -s dans la langue d'Épicure, 119.
Non-infirmation : 27, 85.
Nominalisme : 170, 209.

Oïkouménè : unification relative de l'- due à la conquête d'Alexandre, 138-140.
Opinion : 107.

Paideia : Épicure rejette la -, 38 ; il invitait les gens incultes à pratiquer la philosophie, 154, 155.
Parrhesia [liberté de parole] : 18, 19.
Passé : le - est comme un miroir de l'avenir, 219, 222.
Peste : 15.
Philosophie : la - est une activité *(énergeia)*, 121 (n. 2) ; la tâche de la - consiste à rappeler les fondements véritables de la nature humaine, 130.
Phronésis [sagesse pratique, prudence] : 103 (n. 1), 104, 113, 131 (n. 2), 159, 205.
Physique : de la -, tout se tire, 26 ; la - est en vue de l'éthique, 25-31.
Plaisir : 193 ; notre but unique et permanent est l'obtention du -, 44, 113 (n. 3) ; - et utilité, 58 ; - et espoir du -, 58-61 ; unité foncière du -, 113 (n. 2) ; *maximum* du -, 42, 70, 92, 104, 116, 117, 186 ;

limite inférieure du -, 94, 95 ; tout ce que nous faisons, nous l'accomplissons en vue du -, 101 ; le - nous est connaturel, 105 ; tout - est un bien, 103, 113, 229 ; le - suprême se réduit-il à l'absence de douleur ?, 116-122 ; ambiguïté du mot "-" selon Cicéron, 167-168 ; - cinétique et - catastématique, 122-127 ; le - n'est jamais mélangé de douleur, 116 (n. 2) ; le - est la réplétion d'un manque, 74-75, 91, 128 ; le -, état naturel de l'homme, 50, 56, 62, 129-132 ; -s des débauchés, 94, 115, 143.

Poikilmata [diversifications du plaisir] : 91, 96 (n. 5), 124, 127 ; l'ingratitude de l'âme rend le vivant avide à l'infini de variété dans les genres de vie, 127 (n. 3).

Politique : abstention - des épicuriens, 140-152, 218. — Cf. *Abstention politique.*

Prénotion *(prolepsis)* : 81, 107-110, 128, 172, 173 (n. 3), 184, 185, 190-195, 206 ; la - est-elle bien d'origine sensible ?, 190 (n. 7) ; il n'y a pas de - de la mort, 227.

Prosdoxazomenon [= ce qui est ajouté par l'opinion] : 20, 70, 191.

Prudence : cf. *Phronésis.*

Purge : la philosophie comme - du cœur, 20.

Purification : Voir *Cathartique.*

Regret : - des biens de cette vie, 220.

Religion : la - sacralise le politique, 186, 231, 232. — Cf. *Théologie.*

Remède : quadruple -, 18 (en partic. : n. 4), 41, 211 (n. 5).

Réminiscence affective : 44-52 ; la - suppose que certains plaisirs ne résident pas dans le corps, 45, 60 ; le dogme de la - suppose la disponibilité du souvenir plaisant, 47-50 ; et suppose aussi que le souvenir du plaisir est encore un plaisir, 48, 50-52.

Réplétion : 74 (n. 8), 75, 125, 128.

Richesse : 19 (n. 6), 72 ; - selon la nature, 72-74, 143, 144.

Rire : 167, 174 ; fonction cathartique du -, 19 ; - et polémique philosophique, 168-172 ; - épicurien et critique du langage, 168, 172-174 ; le - comme admonestation jubilatoire visant à redresser le disciple, 168 (n. 4).

Sacrifice : 182.

Sagesse : ; la - immunise les mortels contre le malheur, 61-63 ; la conquête d'Alexandre présentée comme anti-sagesse, 67-70 ; la - ne serait pas à rechercher si elle ne procurait pas le plaisir, 14 (n. 3), 102.

Salut : 153, 165.

Santé : 13 ; salut de l'âme et - des organes corporels, 120.

Scepticisme : épicurisme et -, 33-34.

Science : Épicure et la -, 27-31.

Sécurité : 98, 143, 144, 159, 164, 177 ; assurance spéculative et -, 33 (n. 3) ; piété épicurienne et -, 175-180 ; la - la plus pure naît de la vie tranquille à l'écart de la foule, 141.

Sensation : 105 (n. 7), 107, 219 ; la - est critère de la vérité, 108-110 ; toute - conforme à notre nature est accompagnée de plaisir, 131 (n. 2) ; la mort est privation de -, 92, 205, 219-220.

Sexualité : 79, 95, 113.

Simulacre : 96, 173 ; -s des dieux, 109 (n. 5), 179, 188-192, 198-204.

Sociabilité : il n'y a pas de - naturelle du genre humain, 78, 159, 162, 163, 165.

Suppediatio : cf. *Antanaplérosis.*

Système : l'épicurisme comme -, 32.

Technique : défiance d'Épicure à l'égard des -s d'investigation de la nature, 29.

Temps : 89, 105, 121 (n. 6) ; nécessité de dépasser dans l'éthique la discontinuité du - physique, 56-57 ; savoir tenir au - présent, 52-56.

Tension : 37, 52-53, 126, 225, 226.

Théologie : paradoxe d'une - matérialiste, 175 ; en l'occurrence, Épicure n'avance pas masqué, 176.

Tupoi [schémas] : nécessité de mémoriser les - universellement valables, 42.

Universalisme : 152-155.

Urgence de la philosophie : 23, 36-38, 145, 154.

Utilité : 13, 58, 73.

Utilitarisme : 105, 179, 208.

Variation : 87, 89-91, 124.

Vertu : la - n'est pas une fin en soi, 103 ; elle est la "monnaie" qui permet qu'on s'octroie le plaisir, 102 ; la - n'est pas identique au plaisir, 102-103.

Vide : 61, 193 (n. 2), 206 ; - physique et vacuité des opinions vaines, 127-132.

Wasserfallgötter ["dieux-cascades"] : théorie des -, 198-200. — Voir *Dieu* et *Théologie.*

Yoga : 79 (n. 3).

TABLE DES MATIÈRES

AVERTISSEMENT 7

INTRODUCTION 9

I. PHILOSOPHIE ET MÉDECINE 9

1. Épicure sauveur, Épicure médecin 9

2. Caractère traditionnel de la comparaison entre philosophie et médecine 10

3. L'épicurisme comme psychiatrie 15

La méditation comme assimilation. – La direction de conscience comme diététique spirituelle. – Philosophie et psychiatrie.

II. BONHEUR, SAGESSE ET CERTITUDES 21

1. L'éducation libérale : une perte de temps 21

2. Une physique en vue de l'éthique 25

La physique comme médication. – Posologie des études théoriques : la méthode des explications multiples.

3. Bonheur et convictions inébranlables : le dogmatisme épicurien 31

Chapitre premier

LE TEMPS DU PLAISIR

1. Une éthique d'extrême urgence 35

2. La nécessaire mémorisation des principes 39

Nécessité des exercices de mémoire d'après les trois lettres d'Épicure. – Plus que des ouvrages d'initiation, les épitomés *constituent des*

sommaires du savoir. – La mémorisation des « schémas universellement valables ». – Mémorisation ou psittacisme ?

3. La réminiscence affective 44

Présentation de ce dogme. – Les principales objections qu'on lui a opposées. – Réponse à ces objections : science de l'oubli et gratitude du sage envers ce qui est advenu.

4. Comment tenir au temps présent 52

Épicure ou Anacréon ? – La dilatation de l'instant. – Pour une hygiène chronique de l'âme. – Instant parfait et temporalité.

5. La sagesse comme disposition irréversible. Le bonheur comme état permanent 56

Discontinuité du temps et continuité de la vie éthique. – Présence du futur dans l'actuel : le plaisir, c'est l'utile. – Plaisir et espoir du plaisir : la maîtrise relative de l'avenir. – Être inaccessible au malheur. – Philosopher quoi qu'il advienne.

Chapitre II

LES LIMITES DU DÉSIR

1. Alexandre ou le traité du vain combat 65

Caractère prodigieux prêté à l'expédition d'Alexandre. – La conquête comme anti-sagesse. – Parce qu'elle est illimitée, la passion est toujours frustrée.

2. Désir, nature, plaisir 70

Caractère borné du plaisir selon la nature. – Modération des désirs et pauvreté joyeuse. – Le plaisir comme réplétion d'un manque. – La classification des désirs.

3. Fondements physiques de la théorie des limites dans la pensée épicurienne 83

La limite comme cardinal d'un ensemble fini. – La limite comme borne d'un champ de variation. – La limite comme maximum. – La limite comme minimum. – La limite comme frontière.

Chapitre III

LE PLAISIR COMME FONDEMENT

1. Plaisir, vertu, sagesse pratique 101

Le plaisir, récompense de la vertu. – Le calcul des plaisirs et des peines.

2. Plaisir, douleur et sensation 105

Le plaisir, principe et fin de la vie heureuse. – Écouter ce que crie la nature. – L'affection comme critère de la vérité. – Une morale sans obligation ni sanction. – Ascétisme ou philosophie du plaisir ?

3. Plaisir et absence de douleur 115

Plaisir ou condition du cadavre ?

4. Plaisir cinétique et plaisir catastématique 122

L'analyse de Carlo Diano.

5. Le plaisir, le vide et le plein 127

L'être et le non-être. – Le plaisir comme état naturel.

Chapitre IV

ÉTHIQUE, POLITIQUE, AMITIÉ

Introduction :
Déclin de la cité et promiscuité des cultures 133

*Abaissement d'Athènes : la fin de la cité-Etat. L'unification relative de l'*oïkouménè.

1. Caractère impolitique de l'amitié 140

Cache ta vie : l'abstention politique. – Mépris de la gloire, des richesses, des honneurs. – Épicure en son temps.

2. Caractère cosmopolitique de l'amitié 152

La seconde descendance de Socrate : universalité de l'aptitude à vivre heureux. – La présence de femmes au Jardin. – L'amitié, principe de philanthropie ?

3. Amitié et utilité 159

L'égoïsme, l'amitié et l'utile. – L'ami comme un autre moi-même.

4. Incivisme dans la république des lettres : le rire épicurien 167

Une philosophie scandaleuse. – Rire et polémique en philosophie. – Rire épicurien et critique du langage.

Chapitre V

LE BONHEUR, LES DIEUX, LA MORT

1. La piété épicurienne 175

Caractère paradoxal d'une théologie matérialiste : Épicure avance-t-il masqué ? – La prière comme élévation.

2. Dieux du sage et dieux de la foule : une religion impolitique ... 180

Contrat fantasmatique et rites obsessionnels dans la religion populaire. – L'ataraxie des dieux. – Les dieux, modèles nécessaires du bonheur. – Religion civique, apothéose des chefs et caractère impolitique de la théologie d'Épicure.

3. La connaissance des dieux et la nature des dieux 188

La notion commune du dieu. – Corporéité des dieux d'Épicure ; qu'ils ont pour forme celle de l'homme. – Contre la religion astrale. – Causes physiques et causes spirituelles de l'immortalité des dieux. – Précisions sur les causes physiques de l'éternité des dieux. – Y a-t-il deux catégories de dieux selon les épicuriens ?

4. La mort n'est rien pour nous : histoire d'une cellule idéelle 204

La mort n'est rien pour nous, car la crainte de la mort est une crainte sans objet (Épicure). – La mort n'est rien pour nous... à force d'y penser toujours. – La mort n'est rien pour nous... parce qu'on la souhaite.

CONCLUSION 229

BIBLIOGRAPHIE 233

INDEX DES NOMS 237

INDEX DES MATIÈRES 245

TABLE DES MATIÈRES 251

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 17 NOVEMBRE 1989
PAR L'IMPRIMERIE
DE LA MANUTENTION
A MAYENNE
N° 415-89